UMA TEORIA DA JUSTIÇA

John Rawls

Tradução
ALMIRO PISETTA
LENITA M. R. ESTEVES

Martins Fontes
São Paulo 2000

Esta obra foi publicada originalmente em inglês com o título
A THEORY OF JUSTICE por Harvard University Press, U.S.A.

Publicado através de acordo com Harvard University Press.

1ª edição
agosto de 1997
2ª tiragem
abril de 2000

Tradução
ALMIRO PISETTA
LENITA M. R. ESTEVES

Revisão técnica
Dr. Gildo Rios
Revisão gráfica
Solange Martins
Maria Cecília de Moura Madarás
Produção gráfica
Geraldo Alves
Paginação/Fotolitos
Studio 3 Desenvolvimento Editorial
Capa
Katia Harumi Terasaka

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Rawls, John
Uma teoria da justiça / John Rawls ; tradução Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. – São Paulo : Martins Fontes, 1997. – (Ensino Superior)

Título original: A theory of justice.
ISBN 85-336-0681-8

1. Direito – Filosofia 2. Justiça – Teoria I. Título. II. Série.

97-3089 CDU-340.114

Índices para catálogo sistemático:
1. Justiça : Direito : Teoria 340.114

Livraria Martins Fontes Editora Ltda.
Rua Conselheiro Ramalho, 330/340
01325-000 São Paulo SP Brasil
Tel. (11) 239-3677 Fax (11) 3105-6867
e-mail: info@martinsfontes.com
http://www.martinsfontes.com

Índice

TERCEIRA PARTE

OBJETIVOS

Para Mard

Prefácio à edição brasileira

É com grande prazer que escrevo este prefácio à edição brasileira de *Uma teoria da justiça*[1], que segue o da edição francesa de 1987. Apesar das várias críticas à obra, ainda aceito suas principais coordenadas e defendo suas doutrinas centrais. Sem dúvida e como se poderia esperar, gostaria de ter procedido de forma diferente em alguns pontos, e atualmente faria várias revisões importantes. Mas se estivesse reescrevendo *Uma teoria da justiça*, não escreveria, como algumas vezes dizem os autores, um livro completamente diferente.

Como o prefácio à edição francesa foi o primeiro e o único que escrevi para as edições traduzidas, aproveito esta oportunidade para repetir que em fevereiro e março de 1975 o texto original em inglês foi consideravelmente revisado para a edição alemã, que foi publicada naquele ano. Até onde sei essas revisões foram incluídas em todas as traduções seguintes e não foi feita mais nenhuma desde então. Portanto, todas as traduções, incluindo esta, foram feitas a partir do mesmo texto revisado. Como esse texto inclui o que acredito serem importantes aperfeiçoamentos, as edições traduzidas (uma vez preservada a precisão) são superiores à edição em língua inglesa.

Antes de comentar sobre as mais importantes revisões e por que elas foram feitas, quero enfatizar a concepção da justiça apresentada em *Uma teoria da justiça*, uma concepção que chamo de "justiça como eqüidade". Considero as idéias e os objetivos centrais dessa concepção como os de uma concepção filosófica para uma democracia constitucional. Minha esperança é a de que a justiça como eqüidade pareça razoável e útil,

mesmo que não seja totalmente convincente, para uma grande gama de orientações políticas ponderadas, e portanto expresse uma parte essencial do núcleo comum da tradição democrática.

Fiz referência aos objetivos e idéias centrais dessa concepção no prefácio à edição em língua inglesa. Como explicado ali (no segundo e no terceiro parágrafos desse prefácio) minha intenção foi formular uma concepção da justiça que fornecesse uma alternativa razoavelmente sistemática ao utilitarismo, que, de uma forma ou de outra, dominou por um longo tempo a tradição anglo-saxã do pensamento político. A razão principal para buscar essa alternativa é, no meu modo de pensar, a fragilidade da doutrina utilitarista como fundamento das instituições da democracia constitucional. Em particular, não acredito que o utilitarismo possa explicar as liberdades e direitos básicos dos cidadãos como pessoas livres e iguais, uma exigência de importância absolutamente primordial para uma consideração das instituições democráticas. Utilizei uma versão mais geral e abstrata da idéia do contrato social usando para isso a idéia da posição original. Uma explicação das liberdades e direitos básicos, e também de sua prioridade, foi o primeiro objetivo da justiça como eqüidade. Um segundo objetivo foi integrar essa explicação a um entendimento da igualdade democrática, o que conduziu ao princípio da igualdade eqüitativa de oportunidades e ao princípio da diferença[2].

Nas revisões feitas em 1975, tentei retirar certas deficiências da edição em língua inglesa. Tentarei indicá-las agora, embora receie que muito do que direi não seja inteligível sem um conhecimento prévio do texto. Deixando de lado essa preocupação, uma das mais sérias deficiências era a explicação da liberdade, cujos pontos fracos foram apontados por H. L. A. Hart em sua discussão crítica feita em 1973[3]. Começando com a Seção 11 do Capítulo II, fiz revisões para esclarecer várias das dificuldades notadas por Hart. Entretanto, devo dizer que a explicação apresentada no texto revisado, embora bastante melhorada, ainda não é totalmente satisfatória. Uma versão melhor pode ser encontrada em um ensaio de 1982, intitulado "Basic Liberties and Their Priority" ["As liberdades básicas e sua prioridade"][4].

Esse ensaio tenta responder o que vim a considerar como sendo as mais importantes objeções de Hart. Afirma-se ali que as liberdades e direitos básicos e sua prioridade garantem igualmente para todos os cidadãos as condições sociais essenciais para o desenvolvimento adequado e para o exercício pleno e consciente de seus dois poderes morais – sua capacidade para um senso de justiça e sua capacidade para uma concepção do bem – naquilo que chamo de os dois casos fundamentais. Resumidamente, o primeiro caso fundamental é a aplicação dos princípios da justiça à estrutura básica da sociedade pelo exercício do senso de justiça dos cidadãos. O segundo caso fundamental é a aplicação dos poderes de raciocínio e pensamento crítico dos cidadãos na formação, na revisão e na busca racional de sua concepção do bem. As liberdades políticas iguais, incluindo o seu valor eqüitativo (uma idéia introduzida na Seção 36), a liberdade de pensamento, a liberdade de consciência e a liberdade de associação, devem garantir que o exercício dos poderes morais possa ser livre, consciente e efetivo nesses dois casos. Considero que essas mudanças na explicação da liberdade podem se encaixar confortavelmente na estrutura da justiça como eqüidade apresentada no texto revisado.

Uma outra deficiência séria da edição original em língua inglesa foi a análise dos bens primários. Afirma-se nesse texto que os bens primários são as coisas que as pessoas racionais desejam, independentemente de quaisquer outras coisas que elas desejem; a definição dessas coisas e a sua justificativa deveriam ser explicadas pela análise do bem feita no Capítulo VII. Infelizmente, essa análise era ambígua quanto à questão de o estatuto de bem primário depender unicamente dos fatos naturais da psicologia humana ou também depender de uma concepção moral de uma pessoa que incorpora um certo ideal. Essa ambigüidade deve ser resolvida em favor da segunda hipótese: devemos considerar que as pessoas têm dois poderes morais (mencionados acima) e interesses de uma ordem superior no desenvolvimento e no exercício desses poderes. Os bens primários são agora caracterizados como aquilo de que as pessoas necessitam em sua condição de cidadãos livres e iguais,

e de membros normais e totalmente cooperativos da sociedade durante toda uma vida. Comparações interpessoais para propósitos de justiça política devem ser feitas em termos de uma lista ordenada de bens primários dos cidadãos, e considera-se que esses bens respondem às suas necessidades como cidadãos, em oposição às suas preferências e desejos. Começando pela Seção 15, fiz revisões para expressar essa mudança de visão, mas essas revisões ficam aquém da exposição mais completa que fiz num ensaio posterior, também de 1982, intitulado "Social Utility and Primary Goods" ["Utilidade social e bens primários"][5]. Como acontece com as mudanças na consideração das liberdades básicas, julgo que as mudanças exigidas por essa declaração podem ser incorporadas na estrutura do texto revisado.

Muitas outras revisões foram feitas, especialmente no Capítulo III e também, embora não tantas, no Capítulo IV. No Capítulo III eu simplesmente tentei tornar o raciocínio mais claro ou menos aberto a mal-entendidos. As revisões são muito numerosas para serem indicadas aqui, mas, na minha opinião, não desviam de forma significativa da visão apresentada na edição em língua inglesa. Do Capítulo IV em diante houve poucas mudanças. Revisei a Seção 44 do Capítulo V sobre poupança justa, mais uma vez na tentativa de torná-lo mais claro; reescrevi também os seis primeiros parágrafos da Seção 82 do Capítulo IX para corrigir um erro sério no argumento a favor da prioridade da liberdade[6]; e há outras mudanças no resto dessa seção. Tendo identificado o que considero serem as duas mudanças importantes, as mudanças feitas nas considerações das liberdades básicas e dos bens primários, talvez essas indicações sejam suficientes para transmitir a natureza e a extensão das revisões.

Se estivesse escrevendo *Uma teoria da justiça* agora, há duas coisas que trataria de modo diferente. Uma diz respeito a como apresentar o argumento a favor dos dois princípios da justiça (ver Capítulo II) a partir da posição original (ver Capítulo III). Teria sido melhor apresentá-lo em termos de duas comparações. Na primeira as partes decidiriam entre os dois

princípios de justiça, considerados como uma unidade, e o princípio de utilidade (média) como o único princípio de justiça. Na segunda comparação, as partes decidiriam entre os dois princípios de justiça e esses mesmos princípios mas com uma mudança importante: o princípio da diferença é substituído pelo princípio da utilidade (média). (Os dois princípios, após essa substituição, passaram a ser chamados de uma concepção mista, e aqui se entende que o princípio da utilidade deve ser aplicado obedecendo às restrições dos princípios anteriores: o princípio das liberdades iguais e o princípio da igualdade eqüitativa de oportunidades.) A utilização dessas duas comparações tem o mérito de separar os argumentos a favor das liberdades básicas iguais com sua respectiva prioridade dos argumentos a favor do próprio princípio da diferença. Os argumentos a favor das liberdades básicas iguais são à primeira vista muito mais fortes, enquanto os argumentos a favor do princípio da diferença envolvem um equilíbrio de considerações mais delicado. O alvo principal da justiça como eqüidade é atingido a partir do momento em que fica claro que os dois princípios seriam adotados na primeira comparação, ou mesmo em uma terceira comparação na qual a concepção mista da segunda comparação fosse adotada substituindo o princípio da utilidade. Continuo a considerar importante o princípio da diferença e ainda o defenderia, pressupondo (como na segunda comparação) uma base institucional que satisfaça os dois princípios anteriores. Mas é melhor reconhecer que esse caso é menos evidente e provavelmente jamais terá a força do argumento a favor dos dois princípios anteriores.

Uma outra coisa que agora faria de modo diferente é distinguir com mais precisão a idéia de uma democracia da propriedade privada (introduzida no Capítulo V) da idéia de estado do bem-estar social[7]. Essas idéias são bastante diferentes, mas como ambas permitem a propriedade privada de patrimônios produtivos, podemos ser erroneamente levados a considerá-las como sendo essencialmente a mesma coisa. Uma diferença principal é que as instituições básicas da democracia da propriedade privada, com seu sistema de mercados competitivos

(viáveis), tenta dispersar a posse de riqueza e capital, e desse modo impedir que uma pequena parte da sociedade controle a economia e, indiretamente, a própria vida política. A democracia da propriedade privada evita isso não pela redistribuição de renda em favor daqueles que têm menos ao fim de cada período, mas sim assegurando a posse amplamente difundida de ativos produtivos e capital humano (qualificações profissionais e habilitações técnicas) no início de cada período, tudo isso sobre uma base de liberdades básicas iguais e igualdade eqüitativa de oportunidades. A idéia não é simplesmente auxiliar aqueles que malogram devido a um acidente ou a uma falta de sorte (embora isso deva ser feito), mas sim colocar todos os cidadãos em posição de lidar com seus próprios problemas e tomar parte na cooperação social, tendo como sustentáculo o respeito mútuo sob condições apropriadamente iguais.

Notem-se aqui duas concepções muito diferentes do objetivo das instituições políticas através do tempo. Em um estado do bem-estar social, o objetivo é que ninguém fique abaixo de um padrão decente de vida, e que todos possam receber certas proteções contra acidentes e a má sorte, por exemplo, seguro-desemprego e assistência médica. A redistribuição de renda serve a esse propósito quando, ao fim de cada período, aqueles que precisam de assistência podem ser identificados. Esse sistema pode permitir grandes desigualdades hereditárias de riqueza que são incompatíveis com o valor eqüitativo das liberdades políticas (apresentado na Seção 36), como também grandes disparidades de ganho que violam o princípio da diferença. Embora se esforce para assegurar a igualdade eqüitativa de oportunidades, o sistema é insuficiente, ou ainda ineficaz, dadas as disparidades de riqueza e a influência política por elas permitida .

Em contraste, em uma democracia da propriedade particular o objetivo é levar a cabo a idéia de sociedade como um sistema eqüitativo de cooperação ao longo do tempo, entre os cidadãos como pessoas livres e iguais. Dessa forma, as instituições básicas devem desde o princípio conceder aos cidadãos em geral, e não apenas a uns poucos, os meios produtivos que lhes permitam ser membros totalmente cooperativos de uma

sociedade. A ênfase recai sobre a crescente dispersão, ao longo do tempo, da propriedade de capitais e recursos, por intermédio de direito das sucessões, sobre a igualdade eqüitativa de oportunidades assegurada por provisões para a educação, treinamentos técnicos e coisas afins, e também sobre as instituições que dão sustentação ao valor eqüitativo das liberdades políticas. Para termos uma dimensão de toda a força do princípio da diferença, devemos considerá-lo no contexto da democracia da propriedade privada (ou de um regime liberal-socialista) e não no contexto de um estado do bem-estar social: trata-se de um princípio de reciprocidade, ou mutualidade, para a sociedade considerada como um sistema eqüitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais, de uma geração para a outra.

A menção (feita algumas linhas atrás) de um regime liberal-socialista me obriga a acrescentar que a justiça como eqüidade não decide se os seus princípios são realizados com mais sucesso por alguma forma de democracia da propriedade privada ou por um regime liberal-socialista. Deixa-se a questão em aberto, para que seja resolvida pelas condições históricas, tradições, instituições e forças sociais de cada nação[8]. Como uma concepção política, a justiça como eqüidade não inclui, portanto, nenhum direito natural de propriedade privada dos meios de produção (embora de fato inclua um direito de propriedade pessoal como necessário à independência e à integridade dos cidadãos), nem um direito natural à propriedade e à gestão de empresas pelos trabalhadores. Em vez disso, oferece uma concepção da justiça à luz da qual, dadas as circunstâncias particulares de uma nação, essas questões podem ser resolvidas de forma racional.

John Rawls
Novembro, 1990.

Prefácio

Ao apresentar *Uma teoria da justiça*, tentei reunir em uma visão coerente as idéias veiculadas nos artigos que escrevi ao longo dos últimos doze anos aproximadamente. Todos os tópicos centrais desses artigos são retomados, de modo geral com muito mais detalhamento. As outras questões necessárias para completar a teoria também são discutidas. A exposição se divide em três partes: A primeira parte cobre, com muito maior elaboração, o mesmo terreno de "Justice as Fairness" ["Justiça como eqüidade"] (1958) e "Distributive Justice: Some Addenda" ["Justiça distributiva: alguns adendos"] (1968), enquanto os três capítulos da segunda parte correspondem, respectivamente, mas com muitos acréscimos, aos tópicos de "Constitutional Liberty" ["Liberdade constitucional"] (1963), "Distributive Justice" ["Justiça distributiva"] (1967), e "Civil Disobedience" ["Desobediência civil"] (1966). O segundo capítulo da última parte cobre os temas de "The Sense of Justice" ["O senso de justiça"] (1963). Exceto em uns poucos lugares, os outros capítulos dessa parte não são paralelos aos ensaios publicados. Embora as idéias principais sejam em grande parte as mesmas, tentei eliminar inconsistências e completar e fortalecer o argumento em muitos pontos.

Talvez eu possa explicar o meu objetivo principal neste livro da seguinte forma: em grande parte da filosofia moral moderna, a teoria sistemática predominante tem sido alguma forma de utilitarismo. Um dos motivos para isso é que o utilitarismo foi adotado por uma longa linhagem de brilhantes escritores, que construíram um corpo de pensamento verdadeira-

mente impressionante em seu alcance e refinamento. Algumas vezes esquecemos que os grandes utilitaristas, Hume e Adam Smith, Bentham e Mill, foram teóricos sociais e economistas de primeira linha, e que sua doutrina moral foi estruturada para responder às necessidades de seus interesses mais amplos e para se encaixar em um esquema abrangente. Aqueles que os criticaram com freqüência o fizeram a partir de uma perspectiva muito mais restrita. Eles apontaram as obscuridades do princípio da utilidade e notaram as aparentes incongruências entre muitas de suas implicações e nossos sentimentos morais. Mas creio que não foram capazes de construir uma concepção moral sistemática e viável que se opusesse a esse princípio. O resultado é que muitas vezes parecemos forçados a escolher entre o utilitarismo e o intuicionismo. O mais provável é que no fim acabemos nos acomodando em uma variante do princípio da utilidade que é circunscrita e limitada no âmbito de certas formas *ad hoc* por restrições intuicionistas. Tal visão não é irracional e não há certeza de que possamos fazer coisa melhor. Mas isso não é motivo para que não tentemos.

Minha tentativa foi de generalizar e elevar a uma ordem mais alta de abstração a teoria tradicional do contrato social representada por Locke, Rousseau e Kant. Desse modo, espero que a teoria possa ser desenvolvida de forma a não mais ficar aberta às mais óbvias objeções que se lhe apresentam, muitas vezes consideradas fatais. Além disso, essa teoria parece oferecer uma explicação sistemática alternativa da justiça que é superior, ou pelo menos assim considero, ao utilitarismo dominante da tradição. A teoria resultante é altamente kantiana em sua natureza. Na verdade, devo abdicar de qualquer pretensão de originalidade em relação às visões que apresento. As principais idéias são clássicas e bem conhecidas. Minha intenção foi organizá-las em uma estrutura geral através da utilização de certos recursos simplificadores, de modo que toda a sua força pudesse ser apreciada. Minhas ambições para o livro estarão completamente realizadas se ele possibilitar ao leitor uma visão mais clara das principais características estruturais da concepção alternativa de justiça que está implícita na tradição contratualista, e se apontar o caminho para a uma elaboração maior dessa concepção. Entre as visões tradicionais, acredito ser essa a concepção que mais se aproxima de nossos juízos ponderados sobre a justiça, e que constitui a base moral mais apropriada para uma sociedade democrática.

Este é um livro longo, não apenas em número de páginas. Portanto, a fim de facilitar as coisas para o leitor, seguem algumas observações a título de orientação. As idéias intuitivas fundamentais da teoria da justiça são apresentadas nos §§ 1-4 do Capítulo I. Daí é possível ir diretamente para a discussão dos dois princípios de justiça para instituições nos §§ 11-17 do Capítulo II, e depois para a explicação da posição original que ocupa todo o Capítulo III. Uma olhadela no § 8, a respeito do problema da prioridade, pode revelar-se necessária se essa noção não for conhecida. Em seguida, partes do Capítulo IV, os §§ 33-35, sobre a liberdade igual, e os §§ 39-40, sobre o significado da prioridade da liberdade e a interpretação kantiana, oferecem o melhor quadro da doutrina. Até aqui, temos cerca de um terço do todo, que reúne a maior parte do que é essencial à teoria.

Entretanto, há perigo de que, sem uma consideração do argumento da última parte, a teoria da justiça não seja corretamente entendida. Em particular, as seguintes seções devem ser enfatizadas: os §§ 66-67 do Capítulo VII, sobre valor moral, respeito próprio e noções correlatas; o § 77 do Capítulo VIII, a base da igualdade; os §§ 78-79, sobre autonomia e união social; o § 82, sobre a prioridade da liberdade, e os §§ 85-86, sobre a unidade do eu e a congruência, todos no Capítulo IX. Acrescentando essas seções às outras ainda temos bem menos da metade do texto.

Os títulos das seções, as observações que introduzem cada capítulo e o índice remissivo indicarão ao leitor o conteúdo do livro. Esse comentário parece supérfluo, exceto para dizer que evitei discussões metodológicas extensivas. Há uma breve consideração sobre a natureza da teoria moral no § 9 e sobre a justificativa no § 4 e no § 87. Uma pequena digressão sobre o significado do "bem" pode ser encontrada no § 62. Ocasional-

mente há comentários metodológicos e apartes, mas em geral tento levar a cabo uma teoria consistente da justiça. Comparações e contrastes com outras teorias, assim como críticas ocasionais que lhes faço, especialmente ao utilitarismo, são consideradas como meios para atingir esse fim.

Ao não incluir a maior parte dos Capítulos IV-VIII nas partes mais básicas do livro, não pretendo sugerir que esses capítulos sejam periféricos, ou simplesmente aplicações. Ao contrário, acredito que um teste importante para uma teoria da justiça é verificar com que grau de eficiência ela pode introduzir ordem e sistema em nossos juízos ponderados relativos a uma ampla gama de questões. Portanto, os tópicos desses capítulos precisam ser tratados, e as conclusões atingidas devem, por sua vez, modificar a visão proposta. Mas, com respeito a isso, o leitor está mais livre para seguir suas preferências e examinar os problemas que mais lhe interessem.

Ao escrever este livro contraí muitas dívidas, além daquelas indicadas no texto. Algumas eu gostaria de indicar aqui. Três versões diferentes do manuscrito passaram pelas mãos de alunos e colegas, e me beneficiei de modo incalculável das inúmeras sugestões e críticas que recebi. Agradeço a Allan Gibbard por sua crítica à primeira versão (1964-65). Para responder às suas objeções ao véu de ignorância como apresentado então, pareceu necessário incluir uma teoria do bem. A noção de bens primários, baseada na concepção discutida no Capítulo VII, é o resultado. Também devo agradecimentos a ele, juntamente com Norman Daniels, por terem apontado as dificuldades da minha explicação do utilitarismo como um fundamento para os deveres e obrigações individuais. As objeções deles me levaram a eliminar grande parte desse tópico e a simplificar o tratamento dessa parte da teoria. David Diamond fez sérias objeções à minha discussão da igualdade, particularmente porque ela deixava de considerar a relevância do *status*. Por fim acabei incluindo uma consideração sobre o respeito próprio como um bem primário para tentar lidar com essa e com outras questões, inclusive a da sociedade como uma união social de uniões sociais e a da prioridade da liberdade. Tive discussões proveitosas com David Richards sobre os problemas da obrigação e do dever políticos. Embora a supererrogação não seja um tópico central do livro, fui auxiliado em meus comentários sobre o assunto por Barry Curtis e John Troyer; mesmo assim eles podem ainda ter objeções ao que digo. Devo também agradecer a Michael Gardner e Jane English por várias correções que consegui fazer no texto final.

Tive a felicidade de receber valiosas críticas das pessoas que discutiram meus ensaios em resenhas e artigos[1]. Agradeço a Brian Barry, Michael Lessnoff e R. P. Wolff por suas discussões sobre a formulação dos dois princípios da justiça e sobre o argumento que os sustenta[2]. Nos pontos onde não aceitei as conclusões deles, fui obrigado a ampliar a argumentação para responder às suas objeções. Espero que a teoria como agora se apresenta não esteja mais exposta às dificuldades que eles levantaram, nem àquelas apontadas por John Chapman[3]. A relação entre os dois princípios da justiça e o que chamo de concepção geral da justiça é semelhante àquela proposta por S. I. Benn[4]. Agradeço a ele, e também a Lawrence Stern e Scott Boorman, por sugestões nesse sentido. A essência das críticas de Norman Care à concepção da teoria moral encontrada nos ensaios me parece sólida, e eu tentei desenvolver a teoria da justiça de modo a evitar as suas objeções[5]. Fazendo isso, aprendi muito com Burton Dreben, que me esclareceu a visão de W. V. Quine e me convenceu de que as noções de significado e analiticidade não têm papel essencial na teoria moral tal como a concebo. Sua relevância para outras questões filosóficas não precisa ser discutida aqui num ou noutro sentido, mas eu tentei tornar a teoria da justiça independente delas. Assim, segui com algumas modificações a visão apresentada em meu "Outline for Ethics" ["Esboço para a ética"][6]. Também gostaria de agradecer a A. K. Sen por suas perspicazes discussões e críticas sobre a teoria da justiça[7]. Sua colaboração me possibilitou melhorar a apresentação em vários pontos. Seu livro revelar-se-á indispensável aos filósofos que desejem estudar a teoria mais formal da escolha social, da maneira como os economistas a

consideram. Ao mesmo tempo, os problemas filosóficos recebem um tratamento cuidadoso.

Muitas pessoas se dispuseram a fazer comentários por escrito sobre as várias versões do manuscrito. Os comentários de Gilbert Harman em relação ao primeiro manuscrito foram fundamentais e me forçaram a abandonar várias posições e a fazer algumas mudanças básicas em muitos pontos. Recebi outros enquanto estava no Instituto de Filosofia em Boulder (verão de 1966), de Leonard Krimerman, Richard Lee e Huntington Terrell; posteriormente, mais um de Terrell. Tentei me acomodar a eles, e também aos comentários bastante extensos e instrutivos de Charles Fried, Robert Nozick e J. N. Shklar, cada um tendo sido de grande ajuda ao longo de todo o meu trabalho. No desenvolvimento de uma explicação do bem, recebi muitas contribuições de J. M. Cooper, T. M. Scanlon e A. T. Tymoczko, como também das discussões ao longo de muitos anos com Thomas Nagel, a quem também devo o esclarecimento da relação entre a teoria da justiça e o utilitarismo. Devo também agradecer a R. B. Brandt e a Joshua Rabinowitz por suas várias e úteis idéias para o aperfeiçoamento do segundo manuscrito (1967-1968), e a B. J. Diggs, J. C. Harsanyi e W. G. Runciman por uma iluminadora correspondência.

Durante a redação da terceira versão (1969-1970), Brandt, Tracy Kendler, E. S. Phelps e Amélie Rorty foram uma fonte constante de aconselhamento, e suas críticas foram de grande ajuda. Para esse manuscrito, recebi de Herbert Morris, Lessnoff e Nozick muitos comentários e sugestões de mudança que foram altamente valiosos. Essas sugestões e comentários me livraram de vários lapsos e tornaram o livro muito melhor. Sou particularmente agradecido a Nozick por sua incansável ajuda e encorajamento nas últimas etapas. Lamentavelmente, não pude lidar com todas as críticas recebidas, e estou plenamente consciente das falhas que ainda persistem; mas a medida de minha dívida não é a deficiência em relação ao que poderia ter sido, mas a distância percorrida desde os primórdios.

O Centro de Estudos Avançados em Stanford me forneceu um lugar ideal para completar meu trabalho. Eu gostaria

de expressar meu profundo reconhecimento por seu apoio em 1969-1970, e também pelo apoio das fundações Guggenheim e Kendall em 1964-1965. Agradeço a Anna Tower e a Margaret Griffin pela ajuda no manuscrito final.

Sem a boa vontade de todas essas boas pessoas eu nunca teria podido terminar este livro.

John Rawls
Cambridge, Massachusetts
Agosto, 1971.

PRIMEIRA PARTE

Teoria

Capítulo I

Justiça como eqüidade

Neste capítulo introdutório esboço algumas das principais idéias da teoria da justiça que desejo desenvolver. A exposição é informal e visa preparar o caminho para os argumentos mais detalhados que vêm em seguida. Inevitavelmente há alguma superposição entre esta e outras discussões. Começo descrevendo o papel da justiça na cooperação social e apresentando uma breve explicação do objeto primário da justiça, a estrutura básica da sociedade. Apresento em seguida a idéia da justiça como eqüidade, uma teoria da justiça que generaliza e leva a um nível mais alto de abstração o conceito tradicional do contrato social. O pacto social é substituído por uma situação inicial que incorpora certas restrições de conduta baseada em razões destinadas a conduzir a um acordo inicial sobre os princípios da justiça. Também trato, para fins de esclarecimento e contraste, das concepções clássicas da justiça – a utilitária e a intuicionista – e considero algumas das diferenças entre essas visões e a da justiça como eqüidade. O objetivo que me norteia é elaborar uma teoria da justiça que seja uma alternativa para essas doutrinas que há muito tempo dominam a nossa tradição filosófica.

1. O papel da justiça

A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento. Embora elegante e econômica, uma teoria deve ser rejeitada ou revisada se não é

verdadeira; da mesma forma leis e instituições, por mais eficientes e bem organizadas que sejam, devem ser reformadas ou abolidas se são injustas. Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar. Por essa razão, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. Não permite que os sacrifícios impostos a uns poucos tenham menos valor que o total maior das vantagens desfrutadas por muitos. Portanto numa sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas invioláveis; os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais. A única coisa que nos permite aceitar um teoria errônea é a falta de uma teoria melhor; de forma análoga, uma injustiça é tolerável somente quando é necessária para evitar uma injustiça ainda maior. Sendo virtudes primeiras das atividades humanas, a verdade e a justiça são indisponíveis.

Essas proposições parecem expressar nossa convicção intuitiva sobre a primazia da justiça. Sem dúvida estão expressas de modo excessivamente forte. De qualquer forma, desejo indagar se essas afirmações ou outras semelhantes são bem fundadas, e, caso o sejam, como se podem explicar. Com esse intuito é necessário elaborar uma teoria da justiça à luz da qual essas asserções possam ser interpretadas e avaliadas. Começarei considerando o papel dos princípios da justiça. Vamos assumir, para fixar idéias, que uma sociedade é uma associação mais ou menos auto-suficiente de pessoas que em suas relações mútuas reconhecem certas regras de conduta como obrigatórias e que, na maioria das vezes, agem de acordo com elas. Suponhamos também que essas regras especifiquem um sistema de cooperação concebido para promover o bem dos que fazem parte dela. Então, embora uma sociedade seja um empreendimento cooperativo visando vantagens mútuas, ela é tipicamente marcada por um conflito bem como por uma identidade de interesses. Há uma identidade de interesses porque a cooperação social possibilita que todos tenham uma vida melhor da que teria qualquer um dos membros se cada um dependesse de

seus próprios esforços. Há um conflito de interesses porque as pessoas não são indiferentes no que se refere a como os benefícios maiores produzidos pela colaboração mútua são distribuídos, pois para perseguir seus fins cada um prefere uma participação maior a uma menor. Exige-se um conjunto de princípios para escolher entre várias formas de ordenação social que determinam essa divisão de vantagens e para selar um acordo sobre as partes distributivas adequadas. Esses princípios são os princípios da justiça social: eles fornecem um modo de atribuir direitos e deveres nas instituições básicas da sociedade e definem a distribuição apropriada dos benefícios e encargos da cooperação social.

Digamos agora que uma sociedade é bem-ordenada não apenas quando está planejada para promover o bem de seus membros mas quando é também efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça. Isto é, trata-se de uma sociedade na qual (1) todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça, e (2) as instituições sociais básicas geralmente satisfazem, e geralmente se sabe que satisfazem, esses princípios. Neste caso, embora os homens possam fazer excessivas exigências mútuas, eles contudo reconhecem um ponto de vista comum a partir do qual suas reivindicações podem ser julgadas. Se a inclinação dos homens ao interesse próprio torna necessária a vigilância de uns sobre os outros, seu sentido público de justiça torna possível a sua associação segura. Entre indivíduos com objetivos e propósitos díspares uma concepção partilhada de justiça estabelece os vínculos da convivência cívica; o desejo geral de justiça limita a persecução de outros fins. Pode-se imaginar uma concepção da justiça como constituindo a carta fundamental de uma associação humana bem-ordenada.

Sociedades concretas são, é óbvio, raramente bem-ordenadas nesse sentido, pois o que é justo e o que é injusto está geralmente sob disputa. Os homens discordam sobre quais princípios deveriam definir os termos básicos de sua associação. Todavia ainda podemos dizer, apesar dessa discordância, que cada um deles tem sua concepção da justiça. Isto é, eles enten-

dem que necessitam, e estão dispostos a defender, a necessidade de um conjunto de princípios para atribuir direitos e deveres básicos e para determinar o que eles consideram como a distribuição adequada dos benefícios e encargos da cooperação social. Assim parece natural pensar no conceito de justiça como sendo distinto das várias concepções de justiça e como sendo especificado pelo papel que esses diferentes conjuntos de princípios, essas diferentes concepções, têm em comum[1]. Desse modo, os que defendem outras concepções de justiça podem ainda assim concordar que as instituições são justas quando não se fazem distinções arbitrárias entre as pessoas na atribuição de direitos e deveres básicos e quando as regras determinam um equilíbrio adequado entre reivindicações concorrentes das vantagens da vida social. Os homens conseguem concordar com essa descrição de instituições justas porque as noções de uma distinção arbitrária e de um equilíbrio apropriado, que se incluem no conceito de justiça, ficam abertas à interpretação de cada um, de acordo com os princípios da justiça que ele aceita. Esses princípios determinam quais semelhanças e diferenças entre as pessoas são relevantes na determinação de direitos e deveres e especificam qual divisão de vantagens é apropriada. É claro que essa distinção entre o conceito e as várias concepções de justiça não resolve nenhuma questão importante. Simplesmente ajuda a identificar o papel dos princípios da justiça social.

Um certo consenso nas concepções da justiça não é, todavia, o único pré-requisito para uma comunidade humana viável. Há outros problemas sociais fundamentais, em particular os de coordenação, eficiência e estabilidade. Assim, os planos dos indivíduos precisam se encaixar uns nos outros para que as várias atividades sejam compatíveis entre si e possam ser todas executadas sem que as expectativas legítimas de cada um sofram frustrações graves. Mais ainda, a execução desses planos deveria levar à consecução de fins sociais de formas eficientes e coerentes com a justiça. E por fim, o esquema de cooperação social deve ser estável: deve ser observado de modo mais ou menos regular e suas regras básicas devem espontaneamente

nortear a ação; e quando ocorrem infrações, devem existir forças estabilizadoras que impeçam maiores violações e que tendam a restaurar a organização social. Agora é claro que esses três problemas estão vinculados com o da justiça. Na ausência de uma certa medida de consenso sobre o que é justo e o que é injusto, fica claramente mais difícil para os indivíduos coordenar seus planos com eficiência a fim de garantir que acordos mutuamente benéficos sejam mantidos. A desconfiança e o ressentimento corroem os vínculos da civilidade, e a suspeita e a hostilidade tentam os homens a agir de maneiras que eles em circunstâncias diferentes evitariam. Assim, embora o papel distintivo das concepções da justiça seja especificar os direitos e deveres básicos e determinar as partes distributivas apropriadas, a maneira como uma concepção faz isso necessariamente afeta os problemas de eficiência, coordenação e estabilidade. Não podemos, em geral, avaliar uma concepção da justiça unicamente por seu papel distributivo, por mais útil que ela seja na identificação do conceito de justiça. Precisamos levar em conta suas conexões mais amplas; pois embora a justiça tenha uma certa prioridade, sendo a virtude mais importante das instituições, ainda é verdade que, em condições iguais, uma concepção da justiça é preferível a outra quando suas conseqüências mais amplas são mais desejáveis.

2. O objeto da justiça

Muitas espécies diferentes de coisas são consideradas justas e injustas: não apenas as leis, as instituições e os sistemas sociais, mas também determinadas ações de muitas espécies, incluindo decisões, julgamentos e imputações. Também chamamos de justas e injustas as atitudes e disposições das pessoas, e as próprias pessoas. Nosso tópico, todavia, é o da justiça social. Para nós o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade, ou mais exatamente, a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens

provenientes da cooperação social. Por instituições mais importantes quero dizer a constituição política e os principais acordos econômicos e sociais. Assim, a proteção legal da liberdade de pensamento e de consciência, os mercados competitivos, a propriedade particular no âmbito dos meios de produção e a família monogâmica constituem exemplos das instituições sociais mais importantes. Tomadas em conjunto como um único esquema, as instituições sociais mais importantes definem os direitos e deveres dos homens e influenciam seus projetos de vida, o que eles podem esperar vir a ser e o bem-estar econômico que podem almejar. A estrutura básica é o objeto primário da justiça porque seus efeitos são profundos e estão presentes desde o começo. Nossa noção intuitiva é que essa estrutura contém várias posições sociais e que homens nascidos em condições diferentes têm expectativas de vida diferentes, determinadas, em parte, pelo sistema político bem como pelas circunstâncias econômicas e sociais. Assim as instituições da sociedade favorecem certos pontos de partida mais que outros. Essas são desigualdades especialmente profundas. Não apenas são difusas, mas afetam desde o início as possibilidades de vida dos seres humanos; contudo, não podem ser justificadas mediante um apelo às noções de mérito ou valor. É a essas desigualdades, supostamente inevitáveis na estrutura básica de qualquer sociedade, que os princípios da justiça social devem ser aplicados em primeiro lugar. Esses princípios, então, regulam a escolha de uma constituição política e os elementos principais do sistema econômico e social. A justiça de um esquema social depende essencialmente de como se atribuem direitos e deveres fundamentais e das oportunidades econômicas e condições sociais que existem nos vários setores da sociedade.

O alcance de nossa indagação está limitado de duas maneiras. Primeiramente, preocupa-me um caso especial do problema da justiça. Não considerarei a justiça de instituições e práticas sociais em geral, nem, a não ser de passagem, a justiça das leis nacionais e das relações internacionais (§ 58). Portanto, se supusermos que o conceito de justiça se aplica sempre que há uma distribuição de algo considerado racionalmente

vantajoso ou desvantajoso, estaremos interessados em apenas uma instância de sua aplicação. Não há motivo para supor de antemão que os princípios satisfatórios para a estrutura básica se mantenham em todos os casos. Esses princípios podem não funcionar para regras e práticas de associações privadas ou para aquelas de grupos sociais menos abrangentes. Podem ser irrelevantes para os diversos usos informalmente consagrados e comportamentos do dia-a-dia; podem não elucidar a justiça, ou melhor talvez, a eqüidade de organizações de cooperação voluntária ou procedimentos para obter entendimentos contratuais. As condições para o direito internacional talvez exija princípios diferentes descobertos de um modo um pouco diferente. Ficarei satisfeito se for possível formular um concepção razoável da justiça para a estrutura básica da sociedade concebida por ora como um sistema fechado, isolado de outras sociedades. A importância desse caso especial é óbvia e não precisa de nenhuma explicação. É natural conjeturar que, assim que tivermos uma teoria sólida para esse caso, à sua luz os problemas restantes da justiça se revelarão administráveis. Com modificações adequadas essa teoria deveria fornecer a chave para algumas outras questões.

A outra limitação em nossa discussão é que na maioria dos casos examino os princípios de justiça que deveriam regular uma sociedade bem-ordenada. Presume-se que cada um aja com justiça e cumpra sua parte para manter instituições justas. Embora a justiça possa ser, com observou Hume, a virtude cautelosa e ciumenta, ainda podemos perguntar como seria uma sociedade perfeitamente justa[2]. Assim examino primeiramente o que chamo de teoria da conformação estrita em oposição à teoria da conformação parcial (§§ 25, 39). Esta última estuda os princípios que determinam como devemos lidar com a injustiça. Abrange tópicos tais como a teoria da pena, a doutrina da guerra justa e a justificação das várias maneiras de oposição a regimes injustos, variando da desobediência civil e da objeção de consciência à resistência armada e à revolução. Também se incluem aqui questões de justiça compensatória e da avaliação de uma forma de injustiça institucional em relação a

outra. É óbvio que os problemas da teoria da submissão parcial são questões prementes e urgentes. São coisas que enfrentamos no dia-a-dia. A razão para começar com a teoria ideal é que ela oferece, creio eu, a única base para o entendimento sistemático desses problemas prementes. A discussão da desobediência civil, por exemplo, depende dela (§§ 55-59). No mínimo, quero presumir que de nenhum outro modo se pode conseguir um entendimento mais profundo, e que a natureza e os objetivos de uma sociedade perfeitamente justa são a parte fundamental da teoria da justiça.

Ora, admitimos que o conceito de estrutura básica é um tanto vago. Não está sempre claro quais instituições ou quais de seus aspectos deveriam ser incluídos. Mas seria prematuro preocupar-se com essa questão agora. Prosseguirei discutindo princípios que realmente se aplicam àquilo que é certamente uma parte da estrutura básica como a entendemos intuitivamente; tentarei depois estender a aplicação desses princípios de modo que cubram o que pareceria constituir os elementos principais da estrutura básica. Talvez esses princípios demonstrem ser perfeitamente gerais, embora isso seja improvável. É suficiente que se apliquem aos casos mais importantes de justiça social. O ponto que se deve ter em mente é que a concepção da justiça para a estrutura básica tem valor intrínseco. Não deveria ser descartada só porque seus princípios não são satisfatórios em todos os casos.

Deve-se, então, considerar que uma concepção da justiça social fornece primeiramente um padrão pelo qual se devem avaliar aspectos distributivos da estrutura básica da sociedade. Esse padrão, porém, não deve ser confundido com os princípios que definem outras virtudes, pois a estrutura básica e as organizações sociais em geral podem ser eficientes ou ineficientes, liberais ou não liberais, e muitas outras coisas, bem como justos ou injustos. Uma concepção completa, definidora de princípios para todas as virtudes da estrutura básica, juntamente com seus respectivos pesos quando conflitantes entre elas, é mais que uma concepção da justiça; é um ideal social. Os princípios da justiça são apenas uma parte, embora talvez a

parte mais importante, de uma tal concepção. Um ideal social está, por sua vez, ligado a uma concepção de sociedade, uma visão do modo como os objetivos e propósitos da cooperação social devem ser entendidos. As diversas concepções da justiça são o resultado de diferentes noções de sociedade em oposição ao conjunto de visões opostas das necessidades e oportunidades naturais da vida humana. Para entender plenamente uma concepção da justiça precisamos explicitar a concepção de cooperação social da qual ela deriva. Mas ao fazermos isso não deveríamos perder de vista o papel especial dos princípios da justiça ou o objeto principal ao qual eles se aplicam.

Nessas observações preliminares fiz uma distinção entre o conceito de justiça significando um equilíbrio adequado entre reivindicações concorrentes e uma concepção da justiça como um conjunto de princípios correlacionados com a identificação das causas principais que determinam esse equilíbrio. Também caracterizei a justiça como sendo apenas uma parte de um ideal social, embora a teoria que vou propor sem dúvida amplie seu significado quotidiano. Essa teoria não é apresentada como uma descrição de significados comuns mas como uma avaliação da importância de certos princípios distributivos para a estrutura básica da sociedade. Pressuponho que qualquer teoria ética razoavelmente completa deva incluir princípios para esse problema fundamental e que esses princípios, sejam quais forem, constituem sua doutrina da justiça. Considero por conseguinte que o conceito de justiça se define pela atuação de seus princípios na atribuição de direitos e deveres e na definição da divisão apropriada de vantagens sociais. Uma concepção da justiça é uma interpretação dessa atuação.

Mas essa abordagem não parece adequar-se com a tradição. Creio, porém, que o faz. O sentido mais específico que Aristóteles atribui à justiça, e do qual derivam as formulações mais conhecidas da justiça, é o de evitar a *pleonexia*, isto é, evitar que se tire alguma vantagem em benefício próprio tomando o que pertence a outrem, sua propriedade, sua recompensa, seu cargo, e coisas semelhantes, ou recusando a alguém o que lhe é devido, o cumprimento de uma promessa, o paga-

mento de uma dívida, a demonstração do respeito devido, e assim por diante[3]. Evidentemente essa definição está estruturada para aplicar-se a ações, e as pessoas são consideradas justas na medida em que tenham, como um dos elementos permanentes de seu caráter, um desejo firme e eficaz de agir com justiça. A definição de Aristóteles claramente pressupõe, todavia, uma explicação do que propriamente pertence a uma pessoa e do que lhe é devido. Ora, tais direitos muitas vezes derivam, creio eu, de instituições sociais e das expectativas legítimas que elas originam. Não há motivo para pensar que Aristóteles discordaria disso, e ele certamente tem um concepção de justiça social para explicar essas pretensões. A definição que adoto objetiva aplicar-se diretamente ao caso mais importante, a justiça da estrutura básica. Não há conflito com a noção tradicional.

3. A idéia principal da teoria da justiça

Meu objetivo é apresentar uma concepção da justiça que generaliza e leva a um plano superior de abstração a conhecida teoria do contrato social como se lê, digamos, em Locke, Rousseau e Kant[4]. Para fazer isso, não devemos pensar no contrato original como um contrato que introduz uma sociedade particular ou que estabelece uma forma particular de governo. Pelo contrário, a idéia norteadora é que os princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade são o objeto do consenso original. São esses princípios que pessoas livres e racionais, preocupadas em promover seus próprios interesses, aceitariam numa posição inicial de igualdade como definidores dos termos fundamentais de sua associação. Esses princípios devem regular todos os acordos subseqüentes; especificam os tipos de cooperação social que se podem assumir e as formas de governo que se podem estabelecer. A essa maneira de considerar os princípios da justiça eu chamarei de justiça como eqüidade.

Assim, devemos imaginar que aqueles que se comprometem na cooperação social escolhem juntos, numa ação conjunta, os princípios que devem atribuir os direitos e deveres básicos e determinar a divisão de benefícios sociais. Os homens devem decidir de antemão como devem regular suas reivindicações mútuas e qual deve ser a carta constitucional de fundação de sua sociedade. Como cada pessoa deve decidir com o uso da razão o que constitui o seu bem, isto é, o sistema de finalidades que, de acordo com sua razão, ela deve buscar, assim um grupo de pessoas deve decidir de uma vez por todas tudo aquilo que entre elas se deve considerar justo e injusto. A escolha que homens racionais fariam nessa situação hipotética de liberdade equitativa, pressupondo por ora que esse problema de escolha tem uma solução, determina os princípios da justiça.

Na justiça como eqüidade a posição original de igualdade corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social. Essa posição original não é, obviamente, concebida como uma situação histórica real, muito menos como uma condição primitiva da cultura. É entendida como uma situação puramente hipotética caracterizada de modo a conduzir a uma certa concepção da justiça[5]. Entre as características essenciais dessa situação está o fato de que ninguém conhece seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou o *status* social e ninguém conhece sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência, força, e coisas semelhantes. Eu até presumirei que as partes não conhecem suas concepções do bem ou suas propensões psicológicas particulares. Os princípios da justiça são escolhidos sob um véu de ignorância. Isso garante que ninguém é favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais. Uma vez que todos estão numa situação semelhante e ninguém pode designar princípios para favorecer sua condição particular, os princípios da justiça são o resultado de um consenso ou ajuste eqüitativo. Pois dadas as circunstâncias da posição original, a simetria das relações mútuas, essa situação original é eqüitativa entre os indivíduos tomados como pessoas éticas, isto é, como seres racionais com objetivos próprios e capazes, na minha hipótese, de um senso de justiça. A posição original é, poderíamos dizer, o *status quo* inicial apropriado, e assim os consensos fundamentais nela

alcançados são eqüitativos. Isso explica a propriedade da frase "justiça como eqüidade": ela transmite a idéia de que os princípios da justiça são acordados numa situação inicial que é eqüitativa. A frase não significa que os conceitos de justiça e eqüidade sejam a mesma coisa, assim como a frase "poesia como metáfora" não significa que os conceitos de poesia e metáfora sejam a mesma coisa.

A justiça como eqüidade começa, como já disse, com uma das mais genéricas dentre todas as escolhas que as pessoas podem fazer em conjunto, especificamente, a escolha dos primeiros princípios de uma concepção da justiça que deve regular todas as subseqüentes críticas e reformas das instituições. Depois de haver escolhido uma concepção de justiça, podemos supor que as pessoas deverão escolher uma constituição e uma legislatura para elaborar leis, e assim por diante, tudo em consonância com os princípios da justiça inicialmente acordados. Nossa situação social será justa se for tal que, por essa seqüência de consensos hipotéticos, nos tivermos vinculado por um sistema de regras que a definem. Além disso, supondo que a posição original determine um conjunto de princípios (isto é, que uma concepção particular de justiça seja escolhida), será verdade que, quando as instituições sociais satisfazem esses princípios, os que participam podem afirmar que estão cooperando em termos com os quais eles concordariam se fossem pessoas livres e iguais cujas relações mútuas fossem eqüitativas. Todos poderiam considerar sua organização como correspondendo às condições que eles aceitariam numa situação inicial que incorpore restrições amplamente aceitas e razoáveis à escolha dos princípios. O reconhecimento geral desse fato forneceria a base para a aceitação pública dos princípios correspondentes da justiça. Obviamente, nenhuma sociedade pode ser um sistema de cooperação que os homens aceitam voluntariamente num sentido literal; cada pessoa se encontra ao nascer numa posição particular dentro de alguma sociedade específica, e a natureza dessa posição afeta substancialmente suas perspectivas de vida. No entanto, uma sociedade que satisfaça os princípios da justiça como eqüidade aproxima-se o máximo possível

de ser um sistema voluntário, porque vai ao encontro dos princípios que pessoas livres e iguais aceitariam em circunstâncias eqüitativas. Nesse sentido seus membros são autônomos e as obrigações que eles reconhecem são auto-impostas.

Uma característica da justiça como eqüidade é a de conceber as partes na situação inicial como racionais e mutuamente desinteressadas. Isso não significa que as partes sejam egoístas, isto é, indivíduos com apenas certos tipos de interesses, por exemplo, riquezas, prestígio e poder. Mas são concebidas como pessoas que não têm interesse nos interesses das outras. Elas devem supor que até seus objetivos espirituais podem sofrer oposição, da mesma forma que os objetivos dos que professam religiões diferentes podem sofrer oposição. Além disso, o conceito de racionalidade deve ser interpretado tanto quanto possível no sentido estrito, que é padrão em teoria política, de adotar os meios mais eficientes para determinados fins. Até certo ponto modificarei este conceito, como está explicado mais adiante (§ 25), mas deve-se tentar não introduzir nele nenhum elemento ético. A situação inicial deve ser caracterizada por acordos totalmente aceitos.

Ao elaborarmos a concepção da justiça como eqüidade uma das principais tarefas é a de determinar que princípios da justiça seriam escolhidos na posição original. Para fazê-lo precisamos descrever essa situação com alguns pormenores e formular com cuidado o problema de escolha que ela apresenta. Essas questões serão tratadas nos capítulos imediatamente subseqüentes. Pode-se observar, porém, que uma vez que os princípios de justiça são considerados como conseqüências de um consenso original numa situação de igualdade, fica aberta a questão de se saber se o princípio da utilidade seria reconhecido. À primeira vista, parece pouco provável que pessoas que se vêem como iguais, com direito a fazer exigências mútuas, concordariam com um princípio que pode exigir para alguns expectativas de vida inferiores, simplesmente por causa de uma soma maior de vantagens desfrutadas por outros. Uma vez que cada um busca proteger seus próprios interesses, sua capacidade de promover sua concepção do bem, ninguém tem razão

para aceitar uma perda duradoura para si mesmo a fim de causar um saldo líquido maior de satisfação. Na ausência de impulsos benevolentes fortes e duráveis, um homem racional não aceitaria uma estrutura básica simplesmente porque ela maximizaria a soma algébrica de vantagens, independentemente dos efeitos permanentes que pudesse ter sobre seus interesses e direitos básicos. Assim, parece que o princípio da utilidade é incompatível com a concepção da cooperação social entre iguais para a vantagem mútua. Parece ser inconsistente com a idéia de reciprocidade implícita na noção de uma sociedade bem-ordenada. De qualquer forma, argumentarei nesse sentido.

Sustentarei, ao contrário, que as pessoas na situação inicial escolheriam dois princípios bastante diferentes: o primeiro exige a igualdade na atribuição de deveres e direitos básicos, enquanto o segundo afirma que desigualdades econômicas e sociais, por exemplo desigualdades de riqueza e autoridade, são justas apenas se resultam em benefícios compensatórios para cada um, e particularmente para os membros menos favorecidos da sociedade. Esses princípios excluem instituições que se justificam com base no argumento de que as privações de alguns são compensadas por um bem maior do todo. Pode ser conveniente mas não é justo que alguns tenham menos para que outros possam prosperar. Mas não há injustiça nos benefícios maiores conseguidos por uns poucos desde que a situação dos menos afortunados seja com isso melhorada. A idéia intuitiva é a de que, pelo fato de o bem-estar de todos depender de um sistema de cooperação sem o qual ninguém pode ter uma vida satisfatória, a divisão de vantagens deveria acontecer de modo a suscitar a cooperação voluntária de todos os participantes, incluindo-se os menos bem situados. No entanto, só se pode esperar isso se forem propostos termos razoáveis. Os dois princípios aludidos parecem constituir uma base eqüitativa sobre a qual os mais dotados, ou os mais afortunados por sua posição social, duas coisas de que não podemos ser considerados merecedores, poderiam esperar a cooperação voluntária dos outros quando algum sistema viável fosse uma condição

necessária para o bem-estar de todos[6]. Uma vez que decidimos buscar uma concepção da justiça que impeça a utilização dos acidentes da dotação natural e das contingências de circunstâncias sociais como trunfos na demanda de vantagens econômicas e políticas, somos levados a usar esses princípios. Eles expressam a conseqüência do fato de deixarmos de lado aqueles aspectos do mundo social que parecem arbitrários de um ponto de vista moral.

O problema da escolha dos princípios é, porém, extremamente difícil. Não espero que a resposta que vou sugerir seja convincente para todos. Por isso, vale a pena observar desde o início que a justiça como eqüidade, como outras visões contratualistas, consiste em duas partes: (1) uma interpretação de uma situação inicial e do problema da escolha colocada naquele momento, e (2) um conjunto de princípios que, segundo se procura demonstrar, seriam aceitos consensualmente. Pode-se aceitar a primeira parte da teoria (ou alguma variante dela), mas não a outra, e vice-versa. O conceito de situação contratual inicial pode parecer razoável, embora os princípios particulares propostos sejam rejeitados. Certamente quero sustentar que a concepção mais apropriada dessa situação conduz a princípios de justiça contrários ao utilitarismo e perfeccionismo, e que portanto a doutrina do contrato oferece uma alternativa para essas visões. Todavia é possível contestar esse ponto de vista mesmo concedendo que o método contratualista seja uma maneira útil de estudar teorias éticas e de apresentar os pressupostos em que se baseiam.

A justiça como eqüidade é um exemplo do que chamei de teoria contratualista. Pode haver uma objeção ao termo "contrato" e expressões correlatas, mas suponho que ele será bastante útil. Muitas palavras têm conotações enganosas que no começo tendem a confundir. Os termos "utilidade" e "utilitarismo" certamente não são uma exceção. Eles também causam sugestões infelizes que críticos hostis se mostraram inclinados a explorar; todavia, são termos suficientemente claros para quem está preparado para estudar a doutrina utilitarista. O mesmo deveria ser verdade para o termo "contrato" aplicado a

teorias morais. Como já mencionei, para entendê-lo é preciso ter em mente que implica um certo nível de abstração. Especificamente, o conteúdo do consenso pertinente não consiste em formar uma determinada sociedade ou adotar uma determinada forma de governo, mas em aceitar certos princípios morais. Além disso, os compromissos a que nos referimos são puramente hipotéticos: uma visão contratualista acredita que certos princípios seriam aceitos numa situação inicial bem definida.

O mérito da terminologia do contrato é que ela transmite a idéia de que princípios da justiça podem ser concebidos como princípios que seriam escolhidos por pessoas racionais e que assim as concepções da justiça podem ser explicadas e justificadas. A teoria da justiça é uma parte, talvez a mais significativa, da teoria da escolha racional. Mais ainda, os princípios da justiça tratam de reivindicações conflitantes sobre os benefícios conquistados através da colaboração social; aplicam-se às relações entre várias pessoas ou grupos. A palavra "contrato" sugere essa pluralidade, bem como a condição de que a divisão apropriada de benefícios aconteça de acordo com princípios aceitáveis para todas as partes. A condição de publicidade dos princípios da justiça é também sugerida pela fraseologia contratualista. Assim, se esses princípios são o resultado de um consenso, os cidadãos têm conhecimento dos princípios que os outros seguem. É típico das teorias contratualistas ressaltar a publicidade dos princípios políticos. Finalmente há uma longa tradição da doutrina contratualista. Expressar o vínculo com essa linha de pensamento ajuda a definir idéias e está de acordo com a lealdade natural. Há portanto várias vantagens no uso do termo "contrato". Tomadas as devidas precauções, ele não deveria ser enganoso.

Uma observação final. A justiça como eqüidade não é uma teoria completa contratualista. Pois está claro que a idéia contratualista pode ser estendida à escolha de um sistema ético mais ou menos completo, isto é, um sistema que inclua princípios para todas as virtudes e não apenas para a justiça. Na maioria das vezes, considerarei apenas os princípios da justiça e

outros estritamente relacionados com eles; não procura discutir as virtudes de uma forma sistemática. Naturalmente se a justiça como eqüidade der resultados razoavelmente bons, um próximo passo seria estudar a visão mais geral sugerida pela expressão "probidade como eqüidade". Mas mesmo essa teoria mais ampla não abrange todas as relações morais, uma vez que aparentemente incluiria apenas nossas relações com outras pessoas e não levaria em conta como devemos nos comportar em relação aos animais e o resto da natureza. Não afirmo que a noção do contrato ofereça um modo de abordar essas questões que sem dúvida são da maior importância; e deverei deixá-las de lado. Precisamos reconhecer o alcance limitado da justiça como eqüidade e do tipo genérico de visão que ela representa. Em que medida suas conclusões devem ser revisadas depois que essas outras questões forem respondidas não se pode decidir antecipadamente.

4. A posição original e sua justificativa

Afirmei que a posição original é o *status quo* inicial apropriado para assegurar que os consensos básicos nele estabelecidos sejam eqüitativos. Esse fato delimita o conceito de "justiça como eqüidade". Está claro, portanto, que eu quero afirmar que uma concepção da justiça é mais razoável do que outra, ou mais justificável no que diz respeito à "justiça como eqüidade", quando pessoas racionais na situação inicial escolhem seus princípios para o papel da justiça preferindo-os aos de outra concepção. As concepções da justiça devem ser classificadas por sua aceitabilidade perante pessoas nessas circunstâncias. Entendida dessa forma a questão da justificativa se resolve com a solução de um problema de deliberação: precisamos definir quais princípios seriam racionalmente adotados dada a situação contratual. Isso associa a questão da justiça à teoria da escolha racional.

Para que essa visão do problema da justificativa dê bons resultados, precisamos, naturalmente, descrever com alguns detalhes a natureza do problema da escolha. Um problema de

decisão racional encontra uma resposta definitiva somente quando conhecemos as crenças e os interesses das partes, suas relações entre si, as alternativas entre as quais devem escolher, o processo pelo qual tomam suas decisões, e assim por diante. Como os contextos diferem são aceitos diferentes princípios que lhes correspondem. O conceito de posição original, do modo como o utilizo, é o que apresenta, do ponto de vista filosófico, a interpretação mais adequada dessa situação de escolha inicial para os propósitos de uma teoria da justiça.

Mas como devemos decidir qual é a interpretação mais apropriada? Em primeiro lugar, suponho que exista um amplo consenso de que os princípios da justiça devem ser escolhidos em condições determinadas. Para demonstrar uma descrição particular da situação inicial mostra-se que ela incorpora os pressupostos aceitos. Argumenta-se, partindo de premissas de ampla aceitação mas muito genéricas, para chegar a conclusões mais específicas. Cada um dos pressupostos deveria ser em si natural e plausível; alguns deles podem parecer inócuos ou mesmo triviais. O objetivo da abordagem contratualista é o de estabelecer que tomados em seu conjunto esses pressupostos estabelecem parâmetros adequados para os princípios de justiça aceitáveis. O resultado ideal seria que esses princípios determinassem um único conjunto de princípios; mas eu me darei por satisfeito se eles bastarem para classificar as concepções mais tradicionais da justiça social.

Não nos deveríamos deixar enganar pelas condições algo incomuns que caracterizam a posição original. A idéia aqui é tornar nítidas para nós mesmos as restrições que parece razoável impor a argumentos que defendem princípios de justiça e, portanto, aos próprios princípios. Assim parece razoável e geralmente aceitável que ninguém deva ser favorecido ou desfavorecido pela sorte natural ou por circunstâncias sociais em decorrência da escolha de princípios. Também parece haver amplo consenso sobre o fato de que seria impossível adaptar princípios às condições de um caso pessoal. Mais ainda, deveríamos garantir que inclinações e aspirações particulares e concepções individuais sobre o bem não afetarão os princípios adotados. O objetivo é excluir aqueles princípios cuja aceitação de um ponto de vista racional só se poderia propor, por menor que fosse sua probabilidade de êxito, se fossem conhecidos certos fatos que do ponto de vista da justiça são irrelevantes. Por exemplo, se um homem soubesse que era rico, ele poderia achar racional defender o princípio de que vários impostos em favor do bem-estar social fossem considerados injustos; se ele soubesse que era pobre, com grande probabilidade proporia o princípio contrário. Para representar as restrições desejadas imagina-se uma situação na qual todos estejam privados desse tipo de informação. Fica excluído o conhecimento dessas contingências que criam disparidades entre os homens e permitem que eles se orientem pelos seus preconceitos. Desse modo chega-se ao véu de ignorância de maneira natural. O conceito não deve causar nenhuma dificuldade se tivermos em mente as restrições aos argumentos que expressa. A qualquer momento podemos utilizar a posição original, por assim dizer, simplesmente obedecendo a um certo procedimento, isto é, argumentando em defesa de princípios da justiça de acordo com essas restrições.

Parece razoável supor que as partes na posição original são iguais. Isto é, todas têm os mesmos direitos no processo da escolha dos princípios; cada uma pode fazer propostas, apresentar razões para a sua aceitação e assim por diante. Naturalmente a finalidade dessas condições é representar a igualdade entre os seres humanos como pessoas éticas, como criaturas que têm uma concepção do seu próprio bem e que são capazes de ter um senso de justiça. Toma-se como base da igualdade a similaridade nesses dois pontos. Os sistemas de objetivos não são classificados por seu valor; e supõe-se que cada homem tenha a capacidade necessária para entender quaisquer princípios que sejam adotados e agir de acordo com eles. Juntamente com o véu de ignorância, essas condições definem os princípios da justiça como sendo aqueles que pessoas racionais preocupadas em promover seus interesses consensualmente aceitariam em condições de igualdade nas quais ninguém é consciente de ser favorecido ou desfavorecido por contingências sociais e naturais.

Todavia, há um outro aspecto para a justificativa de uma determinada descrição da posição original, que consiste em observar se os princípios eventualmente escolhidos combinam com nossas ponderações sobre a justiça ou se as ampliam de um modo aceitável. Podemos observar se a aplicação desses princípios nos levaria a fazer, a respeito da estrutura básica da sociedade, os mesmos julgamentos que agora fazemos intuitivamente e nos quais depositamos a maior confiança; ou se, nos casos em que nossas opiniões atuais são vacilantes, esses princípios mostram uma solução que podemos aceitar após reflexão. Sabemos com certeza que há perguntas que devem ser respondidas de determinada maneira. Por exemplo, acreditamos que a intolerância religiosa e a discriminação racial são injustas. Achamos que já examinamos essas questões com cuidado e atingimos o que julgamos ser um juízo imparcial que exclui a probabilidade de distorção provocada por uma atenção excessiva aos nossos próprios interesses. Essas convicções são pontos fixos provisórios nos quais consideramos que qualquer concepção da justiça deve se coincidir. Temos, porém, muito menos certeza acerca de qual é a correta distribuição da riqueza e da autoridade. Talvez nesse ponto estejamos procurando um modo de eliminar nossas dúvidas. Podemos então avaliar uma interpretação da situação inicial pela capacidade de seus princípios em atender às nossas convicções mais profundas e oferecer orientação onde se fizer necessário.

Na procura da descrição mais adequada dessa situação inicial trabalhamos a partir dos dois extremos. Começamos por descrevê-la de modo que represente condições geralmente partilhadas e preferivelmente genéricas. Observamos então se essas condições têm força suficiente para produzir um conjunto significativo de princípios. Em caso negativo, procuramos outras premissas igualmente razoáveis. Mas em caso afirmativo, e se esses princípios correspondem às nossas ponderadas convicções sobre a justiça, então até este ponto tudo está correto. Deve-se, porém, supor que haverá discrepâncias. Nesse caso temos uma escolha. Podemos ou modificar a avaliação da situação inicial ou revisar nossos juízos atuais, pois até mesmo os julgamentos que provisoriamente tomamos como pontos fixos estão sujeitos a revisão. Por meio desses avanços e recuos, às vezes alterando as condições das circunstâncias em que se deve obter o acordo original, outras vezes modificando nossos juízos e conformando-o com os novos princípios, suponho que acabaremos encontrando a configuração da situação inicial que ao mesmo tempo expresse pressuposições razoáveis e produza princípios que combinem com nossas convicções devidamente apuradas e ajustadas. A esse estado de coisas eu me refiro como equilíbrio reflexivo[7]. Trata-se de um equilíbrio porque finalmente nossos princípios e opiniões coincidem; e é reflexivo porque sabemos com quais princípios nossos julgamentos se conformam e conhecemos as premissas das quais derivam. Neste momento tudo está em ordem. Mas este equilíbrio não é necessariamente estável. Está sujeito a ser perturbado por outro exame das condições que se pode impor à situação contratual e por casos particulares que podem nos levar a revisar nossos julgamentos. Mas por enquanto fizemos o possível para tornar coerentes e justificar nossas convicções sobre justiça social. E atingimos uma concepção da posição original.

Obviamente não elaborarei esse processo em toda a sua extensão. Ainda assim, podemos pensar na interpretação da posição original que apresentarei, como sendo o resultado desse tipo de roteiro hipotético de reflexão. Ele representa a tentativa de acomodar num único sistema, tanto os pressupostos filosóficos razoáveis impostos aos princípios, quanto os nossos juízos ponderados sobre a justiça. No processo para atingir a interpretação mais adequada da situação inicial, não recorre à noção de evidência no sentido tradicional, seja a respeito das concepções gerais, seja a respeito das convicções particulares. Não pretendo que os princípios de justiça propostos sejam verdades necessárias ou que possam ser derivados desse tipo de verdade. Uma concepção da justiça não pode ser deduzida de premissas axiomáticas ou de presupostos impostos aos princípios; ao contrário, sua justificativa é um problema da corroboração mútua de muitas considerações, do ajuste de todas as partes numa única visão coerente.

Um comentário final. Queremos dizer que certos princípios de justiça se justificam porque foram aceitos consensualmente numa situação inicial de igualdade. Tenho enfatizado que essa posição original é puramente hipotética. Se esse consenso jamais acontece de fato, é natural perguntar por que deveríamos nos interessar por esses princípios, morais ou de outra natureza. A resposta é que as premissas incorporadas na descrição da posição original são premissas que de fato aceitamos. Ou, se não as aceitamos, talvez possamos convencer-nos a fazê-lo mediante o raciocínio filosófico. Pode ser demostrado o fundamento de cada aspecto da situação contratual. Assim, o que faremos é juntar num único conceito um número de postulados para os princípios que, após as devidas reflexões, estaremos dispostos a aceitar como razoáveis. Essas restrições expressam aquilo que estamos prontos a considerar como limites em termos eqüitativos de cooperação social. Uma forma de considerar a idéia da posição original é, portanto, vê-la como um recurso de exposição que resume o significado desses postulados e nos ajuda a extrair suas conseqüências. Por outro lado, essa concepção é também uma noção intuitiva que sugere sua própria elaboração, de modo que, conduzidos por ela, somos levados a definir mais claramente o ponto de vista a partir do qual podemos melhor interpretar as condutas morais da forma mais adequada. Precisamos de uma concepção que nos capacite a visualizar nosso objetivo à distância: a noção intuitiva da situação inicial deverá fazê-lo[8].

5. O utilitarismo clássico

Há muitas formas de utilitarismo, e o desenvolvimento dessa teoria tem continuado nos últimos anos. Não farei aqui um levantamento de suas formas nem levarei em conta os numerosos aperfeiçoamentos encontrados em discussões contemporâneas. Meu objetivo é elaborar uma teoria da justiça que represente uma alternativa ao pensamento utilitarista em geral e conseqüentemente a todas as suas diferentes versões. Acredito que

o contraste entre a visão contratualista e o utilitarismo permanece essencialmente a mesma em todos esses casos. Portanto, compararei a justiça como eqüidade com as conhecidas variantes do intuicionismo, do perfeccionismo e do utilitarismo a fim de mostrar as diferenças subjacentes da maneira mais simples. Tendo em mente esse objetivo, o tipo de utilitarismo que descreverei aqui é a rigorosa doutrina clássica que em Sidgwick tem talvez sua formulação mais clara e acessível. A idéia principal é a de que a sociedade está ordenada de forma correta e, portanto, justa, quando suas instituições mais importantes estão planejadas de modo a conseguir o maior saldo líquido de satisfação obtido a partir da soma das participações individuais de todos os seus membros[9].

Primeiramente podemos notar que há, de fato, um modo de ver a sociedade que facilita a suposição de que o conceito mais racional de justiça é utilitarista. Pois consideremos: cada homem ao realizar seus interesses é livre para avaliar suas perdas e ganhos. Podemos nos impor um sacrifício agora por uma vantagem maior depois. Uma pessoa age de um modo muito apropriado, pelo menos quando outros não são afetados, com o intuito de conseguir a maximização de seu bem-estar, ao promover seus objetivos racionais o máximo possível. Ora, por que não deveria uma sociedade agir baseada exatamente no mesmo princípio aplicado ao grupo e, portanto, considerar aquilo que é racional para um único homem como justo para uma associação de seres humanos? Exatamente como o bem-estar de uma pessoa se constrói a partir de uma série de satisfações que são experimentadas em momentos diferentes no decorrer da vida, assim, de modo muito semelhante, o bem-estar da sociedade deve ser construído com a satisfação dos sistemas de desejos de numerosos indivíduos que a ela pertencem. Uma vez que o princípio para um indivíduo consiste em promover na medida do possível seu próprio bem-estar, seu próprio sistema de desejos, o princípio para a sociedade é promover ao máximo o bem-estar do grupo, realizar até o mais alto grau o abrangente sistema de desejos ao qual se chega com a soma dos desejos de seus membros. Exatamente como um indivíduo

avalia vantagens presentes e futuras com perdas presentes e futuras, assim uma sociedade pode contrabalançar satisfações e insatisfações entre diferentes indivíduos. Dessa forma, por meio da observação dos fatos, chega-se ao princípio da utilidade de um modo natural: uma sociedade está adequadamente ordenada quando suas instituições maximizam o saldo líqüido de satisfações. O princípio da escolha para uma associação de seres humanos é interpretado como uma extensão do princípio da escolha para um único homem. A justiça social é o princípio da prudência aplicado a uma concepção somática do bem-estar do grupo (§ 30)[10].

Essa idéia se torna muito mais atraente mediante mais uma consideração. Os dois conceitos principais de ética são os de justo e de bem; creio que deles deriva o conceito de uma pessoa moralmente digna. Então a estrutura de uma teoria ética é em grande parte determinada pelo modo como ela define e interliga essas duas noções básicas. Ora, parece que a maneira mais simples de relacioná-las é a praticada pelas teorias teleológicas: o bem se define independentemente do justo, e então o justo se define como aquilo que maximiza o bem[11]. Mais precisamente, justas são aquelas instituições e ações que das alternativas possíveis retiram o bem maior, ou pelo menos tanto bem quanto quaisquer outras instituições e ações acessíveis como possibilidades reais (uma disposição adicional necessária quando há mais de uma possibilidade de otimização). As teorias teleológicas têm um profundo apelo intuitivo porque parecem incorporar a idéia de racionalidade. É natural pensar que a racionalidade consiste em maximizar algo e que, em questões morais, o que deve ser maximizado é o bem. De fato, é tentador imaginar como evidente a afirmação de que as coisas deveriam ser planejadas de modo a conduzir ao bem maior.

É essencial ter em mente que numa teoria teleológica o bem se define independentemente do justo. Isso significa duas coisas. Primeiro, a teoria considera nossas avaliações acerca do que constitui o bem (nossos julgamentos de valor) como uma espécie das avaliações que se pode operar intuitivamente pelo senso comum, e depois propõe a hipótese de que o justo maximiza o bem como algo definido anteriormente. Segundo, a teoria possibilita que alguém julgue o bem em cada caso sem indagar se corresponde ao que é justo. Por exemplo, se dizemos que o prazer é o único bem, então é possível presumir que os prazeres podem ser reconhecidos e classificados por seu valor mediante critérios que não pressupõem nenhum padrão do que é justo ou do que normalmente julgaríamos como tal. Ao passo que se a distribuição de bens for também considerada como um bem, talvez um bem de ordem superior, e se a teoria nos orientar a produzir o máximo de benefícios (incluindo-se entre os outros o bem da distribuição dos bens), já não temos uma visão teleológica no sentido clássico. O problema da distribuição é abarcado pelo conceito de justo como o entendemos intuitivamente, e assim a teoria não tem uma definição independente do bem. A clareza e simplicidade das teorias teleológicas clássicas deriva em grande parte do fato de que elas decompõem nossos juízos morais em dois tipos de classes, sendo um caracterizado separadamente enquanto o outro é depois vinculado ao primeiro por um princípio de maximização.

As teorias teleológicas diferem, muito claramente, em seu modo de especificar a concepção do bem. Se ele for tomado como a realização da excelência humana nas diversas formas de cultura, temos o que se pode chamar de perfeccionismo. Essa noção se encontra em Aristóteles e Nietzsche. Se o bem for definido como prazer, temos o hedonismo; se for como felicidade, o eudemonismo, e assim por diante. Tomarei o princípio da utilidade na sua forma clássica como aquele que define o bem como a satisfação do desejo, ou talvez melhor, como a satisfação do desejo racional. Isso está de acordo com todos os pontos essenciais da teoria e creio que oferece dela uma interpretação correta. Os termos apropriados da cooperação social são estabelecidos por tudo quanto, em determinado contexto, consiga a satisfação máxima da soma dos desejos racionais dos indivíduos. É impossível negar a plausibilidade e apelo inicial desta concepção.

A característica surpreendente da visão utilitarista da justiça reside no fato de que não importa, exceto indiretamente, o

modo como essa soma de satisfações se distribui entre os indivíduos assim como não importa, exceto indiretamente, o modo como um homem distribui suas satisfações ao longo do tempo. A distribuição correta nos dois casos é aquela que permite a máxima realização. A sociedade deve distribuir seus meios de satisfação, quaisquer que sejam, direitos e deveres, oportunidades e privilégios, e várias formas de riqueza, de modo a conseguir, se for possível, esse grau máximo. Mas por si só nenhuma distribuição de satisfação é melhor que outra, excetuando-se que a distribuição mais uniforme deve ser preferida em situações de impasse[12]. É verdade que certos preceitos de justiça ditados pelo senso comum, particularmente aqueles que se referem à proteção de liberdades e direitos, ou que expressam reivindicações de mérito, parecem contradizer esse entendimento do ponto de vista. Mas uma visão utilitarista da explanação desses preceitos e de seu caráter aparentemente persuasivo mostra que, segundo a experiência, esses preceitos deveriam ser rigorosamente respeitados e só deveriam ser abandonados em circunstâncias excepcionais, se a soma das vantagens precisar ser maximizada[13]. Todavia, como acontece com todos os outros preceitos, os da justiça derivam do único objetivo que é o de atingir o saldo máximo de satisfações. Assim em princípio não há razão para que os benefícios maiores de alguns não devam compensar as perdas menores de outros; ou, mais importante, para que a violação da liberdade de alguns não possa ser justificada por um bem maior partilhado por muitos. Simplesmente acontece que em muitíssimas situações, pelo menos num estágio razoavelmente avançado da civilização, a maior soma de vantagens não é obtida desse modo. Não há dúvida de que o rigor dos preceitos de justiça ditados pelo senso comum têm uma certa utilidade na limitação das tendências humanas para a injustiça e para ações socialmente ofensivas; mas o utilitarista acredita que seja um erro afirmar esse rigor como um princípio básico de costumes morais. Pois assim como é racional que um homem maximize a realização de seu sistema de desejos, também é justo que uma sociedade maximize o saldo líqüido de satisfação obtido com referência a todos os seus membros.

Portanto, a maneira mais natural de chegar ao utilitarismo (embora não seja, é óbvio, a única maneira) é adotar para a sociedade como um todo os princípios da escolha racional utilizados para um único ser humano. Reconhecendo isso, logo se entende o lugar do observador imparcial e da ênfase na solidariedade na história do pensamento utilitarista. É de fato por meio da concepção do observador imparcial e do uso da identificação solidária na orientação de nossa imaginação que o princípio adequado para um único ser humano se aplica à sociedade. É esse observador que é concebido como realizador da necessária organização dos desejos de todas as pessoas num único sistema coerente de desejos; é por meio dessa construção que muitas pessoas se fundem numa só. Dotado de poderes ideais de solidariedade e imaginação, o observador imparcial é o indivíduo perfeitamente racional que se identifica com os desejos dos outros e os experimenta como se fossem de fato seus. Desse modo ele avalia a intensidade desses desejos e lhes atribui seu peso apropriado no sistema único de desejos cuja satisfação o legislador ideal tenta então maximizar com o ajuste das regras do sistema social. Nessa concepção da sociedade os indivíduos isolados são vistos como um número correspondente de linhas ao longo das quais direitos e deveres devem ser atribuídos e os parcos meios de satisfação distribuídos de acordo com certas regras, de modo a permitir o preenchimento máximo de carências. A natureza da decisão tomada pelo legislador ideal não é, portanto, substancialmente diferente da de um empreendedor que decide como maximizar seus lucros por meio da produção desta ou daquela mercadoria, ou da de um consumidor que decide como maximizar sua satisfação mediante a compra desta ou daquele conjunto de bens. Em cada um desses casos há uma única pessoa cujo sistema de desejos determina a melhor distribuição de meios limitados. A decisão correta é essencialmente uma questão de administração eficiente. Essa visão da cooperação social é a conseqüência de se estender à sociedade o princípio da escolha para um único ser humano, e depois, fazer a extensão funcionar, juntando todas as pessoas numa só

através dos atos criativos do observador solidário e imparcial. O utilitarismo não leva a sério a diferença entre as pessoas.

6. Algumas disparidades inter-relacionadas

Afigurou-se a muitos filósofos, e isso parece apoiar-se nas convicções do senso comum, que nós por princípio estabelecemos uma distinção entre as exigências da liberdade e do direito de um lado e, do outro lado, a desejabilidade do aumento do bem-estar social agregado, e que damos uma certa prioridade, quando não um peso absoluto, àquelas exigências. Cada membro da sociedade é visto como possuidor de uma inviolabilidade fundada na justiça, ou, como dizem alguns, no direito natural, que nem mesmo o bem-estar de todos os outros pode anular. A justiça nega que a perda da liberdade para alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. O raciocínio que equilibra os ganhos e as perdas de diferentes pessoas como se elas fossem uma pessoa só fica excluído. Portanto, numa sociedade justa as liberdades básicas são tomadas como pressupostos e os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo dos interesses sociais.

A justiça como eqüidade tenta explicar essas convicções do senso comum a respeito da prioridade da justiça, mostrando que são a conseqüência de princípios que seriam escolhidos na posição original. Esses entendimentos refletem as preferências racionais e a igualdade inicial das partes contratantes. Embora o utilitarista reconheça que, rigorosamente falando, sua doutrina conflita com esses sentimentos de justiça, sustenta que os preceitos de justiça ditados pelo senso comum e as noções de direito natural têm apenas uma validade subordinada como regras secundárias; essas decorrem de que, nas condições da sociedade civilizada há uma grande utilidade social em segui-las na maioria dos casos e em permitir sua violação apenas em circunstâncias excepcionais. Até mesmo o zelo excessivo com que estamos inclinados a afirmar esses preceitos e a apelar para esses direitos adquire uma certa utilidade, uma vez que

contrabalança a tendência humana natural de violar preceitos e direitos não sancionadas pela utilidade. Quando entendemos isso, a disparidade aparente entre o princípio utilitarista e a força dessas convicções de justiça já não constitui uma dificuldade filosófica. Assim enquanto a doutrina contratualista aceita nossas convicções acerca da prioridade da justiça como globalmente sólidas, o utilitarismo procura explicá-las como uma ilusão socialmente útil.

Uma segunda diferença reside no fato de que, enquanto o utilitarista estende à sociedade o princípio da escolha feita por um único ser humano, a justiça como eqüidade, sendo uma visão contratualista, sustenta que os princípios da escolha social, e portanto os princípios da justiça, são eles próprios o objeto de um consenso original. Não há razão para supor que os princípios que deveriam regular uma associação de seres humanos sejam simplesmente uma extensão do princípio de escolha para um único indivíduo. Pelo contrário, se assumirmos que o princípio regulador correto para qualquer coisa depende da natureza da coisa, e que a pluralidade de pessoas diferentes com sistemas distintos de objetivos é uma característica essencial das sociedades humanas, não deveríamos esperar que os princípios da escolha social fossem utilitários. Com certeza, nada do que dissemos até aqui demonstrou que as partes na posição original não escolheriam o princípio de utilidade para definir os termos da cooperação social. Essa é uma questão difícil que será examinada mais adiante. É perfeitamente possível, por tudo o que sabemos a esse respeito, que alguma forma do princípio de utilidade seja adotada, e portanto a teoria do contrato no fim conduza a uma justificação mais profunda e mais indireta do utilitarismo. De fato uma derivação desse tipo é algumas vezes sugerida por Bentham e Edgeworth, embora não seja elaborada por eles de forma sistemática e pelo que eu sei não se encontre em Sidgwick[14]. Por ora simplesmente presumirei que as pessoas na posição original rejeitariam o princípio de utilidade e que em seu lugar adotariam, pelas razões anteriormente esboçadas, os dois princípios de justiça já mencionados. Seja como for, partindo-se do ponto de vista da teoria do contrato não se

pode chegar a um princípio de escolha social simplesmente estendendo-se o princípio da sabedoria racional ao sistema de desejos construído pelo observador imparcial. Agir assim significa não levar a sério a pluralidade e disparidade dos indivíduos nem reconhecer como a base da justiça aquilo que os seres humanos consensualmente aceitariam. Aqui podemos observar uma curiosa anomalia. Habitualmente se pensa que o utilitarismo é individualista, e com certeza há boas razões para isso. Os utilitaristas foram ardorosos defensores da liberdade e do pensamento livre, e acreditavam que o bem da sociedade é constituído pelas vantagens desfrutadas pelos indivíduos. No entanto, o utilitarismo não é individualista, pelo menos quando se chega a ele pelo caminho mais natural da reflexão, no sentido de que, unificando todos os sistemas de desejos, ele aplica à sociedade os princípios da escolha feita por um único ser humano. E assim vemos que o segundo contraste está ligado ao primeiro, pois é essa unificação, e o princípio nela baseado, que submete os direitos assegurados pela justiça ao cálculo dos interesses sociais.

A última diferença que mencionarei agora é que o utilitarismo é uma teoria teleológica ao passo que a justiça como eqüidade não o é. Por definição, portanto, a segunda é uma teoria deontológica, que ou não especifica o bem independentemente do justo, ou não interpreta o justo como maximizador do bem. (Deve-se notar que as teorias deontológicas se definem como não teleológicas, e como entendimentos que não caracterizam a justeza de instituições e atos independentemente de suas conseqüências. Todas as doutrinas éticas merecedoras de nossa atenção levam em consideração as conseqüências no julgamento da justeza. Aquela que não o fizesse seria simplesmente irracional, inservível.) A justiça como eqüidade é uma teoria deontológica no segundo sentido. Pois se presumirmos que as pessoas na posição original escolheriam um princípio de liberdade igual e restringiriam as desigualdades econômicas e sociais àquelas do interesse de todos, não há razão para pensar que instituições justas maximizarão o bem. (Aqui suponho, com o utilitarismo, que o bem se define como a satisfação do desejo racional.) Naturalmente, não é impossível que a maximização do bem venha a ser realizada, mas isso seria uma coincidência. A questão de se obter o maior saldo líquido de satisfação nunca se apresenta na justiça como eqüidade; o princípio da maximização não é utilizado de forma alguma.

Há mais um aspecto do inter-relacionamento das divergências. No utilitarismo a satisfação de qualquer desejo tem algum valor em si mesma que deve ser levado em conta na decisão do que é justo. No cálculo do maior saldo de satisfação não importa, exceto indiretamente, quais são os objetos do desejo[15]. Devemos ordenar as instituições de modo a obter a maior soma de satisfações; não questionamos a sua origem ou qualidade mas apenas o medo como a satisfação afetaria a totalidade do bem-estar. O bem-estar social depende direta e exclusivamente dos níveis de satisfação ou insatisfação dos indivíduos. Assim se os seres humanos têm certo prazer na discriminação mútua, na sujeição de outrem a um grau inferior de liberdade como um meio de aumentar a sua auto-estima, então a satisfação desses desejos deve ser pesada em nossas deliberações de acordo com a sua intensidade, ou qualquer outro parâmetro, em comparação com outros desejos. Se a sociedade decidir negar-lhes a satisfação, ou suprimi-los, é porque esses desejos tendem a ser socialmente destrutivos e um bem-estar maior pode ser obtido de outras maneiras.

Na teoria da justiça como eqüidade, por outro lado, as pessoas aceitam de antemão um princípio de liberdade igual e o fazem sem conhecer seus próprios objetivos pessoais. Implicitamente concordam, portanto, em conformar as concepções do seu próprio bem com aquilo que os princípios da justiça exigem, ou pelo menos em não insistir em reivindicações que os violem diretamente. Um indivíduo que descobre que gosta de ver os outros em situações de liberdade menor entende que não tem direito algum a essa satisfação. O prazer que ele sente com as privações alheias é algo errado em si mesmo; é uma satisfação que exige a violação de um princípio com o qual ele concordaria na posição original. Os princípios do justo, e portanto da justiça, impõem limites estabelecendo quais satisfações são

válidas; impõem restrições sobre o que são concepções razoáveis do bem pessoal. Ao fazer planos e ao decidir sobre suas aspirações os seres humanos devem levar em conta essas restrições. Conseqüentemente na justiça como eqüidade não se tomam as tendências e inclinações dos homens como fatos admitidos, qualquer que seja a sua natureza, e depois se procura a melhor maneira de realizá-las. Pelo contrário, seus desejos e aspirações são restringidos desde o início pelos princípios de justiça que especificam os limites que os sistemas humanos de finalidades devem respeitar. Podemos expressar essa idéia dizendo que na justiça como eqüidade o conceito de justo precede o de bem. Um sistema social justo define o escopo no âmbito do qual os indivíduos devem desenvolver seus objetivos, e oferece uma estrutura de direitos e oportunidades e meios de satisfação pelos quais e dentro dos quais esses fins podem ser eqüitativamente perseguidos. A prioridade da justiça se explica, em parte, pela aceitação da idéia de que os interesses que exigem a violação da justiça não têm nenhum valor. Não tendo absolutamente nenhum mérito, eles não podem anular as reivindicações da justiça[16].

Essa prioridade do justo em relação ao bem acaba sendo a característica central da concepção da justiça como eqüidade. Impõe certos critérios ao modelo da estrutura básica como um todo; esses critérios não devem gerar tendências e atitudes contrárias aos dois princípios da justiça (isto é, a determinados princípios que desde o início têm um conteúdo definido) e devem assegurar que as instituições justas são estáveis. Assim certos limites iniciais são estabelecidos para dizer o que é bom e quais formas de caráter são moralmente dignas, e igualmente que tipos de pessoas os seres humanos deveriam ser. Qualquer teoria da justiça estabelece alguns limites dessa natureza, isto é, os limites que se exigem para que os seus princípios primeiros possam ser satisfeitos em quaisquer circunstâncias. O utilitarismo exclui aqueles desejos e tendências que, se incentivados ou permitidos num dado caso concreto, levariam a um menor saldo líquido de satisfação. Mas essa restrição é em grande parte formal, e na ausência de um conhecimento bastante detalhado das

circunstâncias não indica de um modo muito claro quais são esses desejos e tendências. Isso por si só não constitui uma objeção ao utilitarismo. É apenas uma característica da doutrina utilitária essa grande dependência dos fatos e contingências naturais da vida humana para determinar que formas de caráter moral devem ser incentivadas numa sociedade justa. O ideal moral da justiça como eqüidade está mais profundamente incorporado nos princípios fundamentais da teoria ética. Isso é típico das concepções do direito natural (a tradição contratualista) em comparação com a teoria da utilidade.

Ao estabelecer essas diferenças entre a justiça como eqüidade e o utilitarismo, pensei apenas na doutrina clássica. Trata-se da visão de Bentham e Sidgwick e dos economistas utilitaristas Edgeworth e Pigou. O tipo de utilitarismo adotado por Hume não serviria para o meu propósito; a rigor, não é realmente utilitarista. Em suas famosas demonstrações contra a teoria do contrato de Locke, por exemplo, Hume sustenta que os princípios de fidelidade e obediência estão ambos fundamentados na utilidade, e que portanto nada se ganha quando se baseia a obrigação política num contrato original. A doutrina de Locke representa, para Hume, uma complicação desnecessária: podia-se muito bem apelar para a utilidade[17]. Mas tudo o que Hume parece querer dizer com utilidade é o conjunto geral de interesses e necessidades da sociedade. Os princípios de fidelidade e obediência derivam da utilidade no sentido de que a manutenção da ordem social é impossível se esses princípios não forem geralmente respeitados. Mas depois Hume supõe que cada homem sai lucrando, considerando-se a sua vantagem a longo prazo, quando a lei e o governo se adaptam aos preceitos fundamentados na utilidade. Não há menção alguma aos ganhos de alguns superando as desvantagens de outros. Para Hume, portanto, a utilidade parece identificar-se com alguma forma do bem comum; as instituições satisfazem a suas exigências quando cuidam dos interesses de todos, pelo menos a longo prazo. Se essa interpretação de Hume estiver correta, não há à primeira vista nenhum conflito com a prioridade da justiça nem incompatibilidade alguma com a doutrina do contrato de Locke. Pois o papel dos direitos iguais em

Locke é precisamente garantir que os únicos desvios permitidos em relação ao estado de natureza são aqueles que respeitam os direitos e beneficiam o interesse comum. Está claro que todas as transformações do estado de natureza aprovadas por Locke satisfazem essa condição e são de tal espécie que seres humanos racionais preocupados em promover seus fins poderiam consenti-las num estado de igualdade. Hume não contesta em parte alguma a propriedade dessas restrições. Em sua crítica à doutrina do contrato de Locke ele nunca lhe nega a tese fundamental; nem sequer parece reconhecê-la.

O mérito da visão clássica como é formulada por Bentham, Edgeworth e Sidgwick consiste em reconhecer claramente o que está em jogo, isto é, a prioridade relativa dos princípios da justiça e dos direitos derivados desses princípios. A questão é saber se a imposição de desvantagens a alguns pode ser compensada por uma soma maior de vantagens desfrutadas por outros; ou se o peso da justiça requer uma liberdade igual para todos e permite apenas aquelas desigualdades econômicas e sociais que representam dos interesses de cada pessoa. Implícita nos contrastes entre o utilitarismo clássico e a justiça como eqüidade está a diferença nas concepções fundamentais da sociedade. Num caso, pensamos numa sociedade bem-ordenada como sendo um sistema de cooperação para a vantagem recíproca regulada por princípios que as pessoas escolheriam numa situação inicial que é eqüitativa; no outro, como sendo a administração eficiente de recursos sociais para maximizar a satisfação do sistema de desejos construído pelo observador imparcial a partir dos inúmeros sistemas individuais de desejos aceitos como dados. A comparação com o utilitarismo clássico em sua derivação mais comum salienta esse contraste.

7. O intuicionismo

Tratarei do intuicionismo de uma forma mais genérica do que é habitual: isto é, tomando-o como a doutrina segundo a qual há um conjunto irredutível de princípios básicos que devemos pesar e comparar perguntando-nos qual equilíbrio, em nosso entendimento mais refletido, é o mais justo. Uma vez atingido um certo nível de generalidade, o intuicionista afirma que não existem critérios construtivos de ordem superior para determinar a importância adequada de princípios concorrentes da justiça. Enquanto a complexidade dos fatos morais exige vários princípios distintos, não há um padrão único que os explique ou lhes atribua seus pesos próprios. As teorias intuicionistas têm, então, duas características: primeiro, consistem em uma pluralidade de princípios básicos que podem chocar-se e apontar diretrizes contrárias em certos casos; segundo, não incluem nenhum método específico, nenhuma regra de prioridade, para avaliar esses princípios e compará-los entre si: precisamos simplesmente atingir um equilíbrio pela intuição, pelo que nos parece aproximar-se mais do que é justo. Ou então, se houver regras de prioridades, elas são consideradas mais ou menos triviais e não oferecem grande ajuda na formação de um julgamento[18].

Vários outros pontos de vista são geralmente associados ao intuicionismo como, por exemplo, os de que os conceitos do justo e do bem-estar não são analisáveis, de que os princípios morais quando formulados adequadamente expressam proposições evidentes sobre exigências morais legítimas, e assim por diante. Mas não tratarei dessas questões. Essas doutrinas epistemológicas típicas não constituem uma parte essencial do intuicionismo como eu o entendo. Talvez seja melhor falarmos do intuicionismo no sentido amplo de pluralismo. Ainda assim, uma concepção da justiça pode ser pluralista sem exigir que avaliemos seus princípios intuitivamente. Ela pode conter as regras prioritárias necessárias. Para enfatizar o apelo direto ao nosso julgamento na busca do equilíbrio dos princípios, parece apropriado pensar no intuicionismo dessa maneira mais genérica. Saber em que medida essa visão está comprometida com certas teorias epistemológicas é uma questão à parte.

Ora, entendido assim, há muitas espécies de intuicionismo. Não apenas são desse tipo as nossas opiniões do dia-a-dia mas o mesmo talvez aconteça com a maioria das doutrinas filosóficas. Uma forma de distinguir entre as visões intuicio-

nistas consiste em observar o nível de generalidade de seus princípios. O intuicionismo do senso comum toma a forma de grupos de princípios bastante específicos, cada grupo aplicando-se a um problema particular de justiça. Há um grupo de preceitos que se aplica à questão do salário justo, outro à questão dos impostos, ainda outro à questão da punição e assim por diante. Na busca da noção do salário justo precisamos de algum modo equilibrar vários critérios concorrentes como, por exemplo, as alegações de habilidade, treinamento, esforço, responsabilidade e riscos do trabalho, e também levar um pouco em conta a necessidade. Presume-se que ninguém decidiria baseando-se em uma só dessas regras; é preciso estabelecer algum equilíbrio entre eles. A definição de salários através das instituições existentes também representa, de forma concreta, uma ponderação particular dessas reivindicações. Essa ponderação, todavia, sofre geralmente a influência das demandas de interesses sociais diferentes e portanto das suas posições relativas de poder e influência. Conseqüentemente, é possível que não se adapte à concepção de salário justo de nenhuma pessoa em particular. Isso pode perfeitamente acontecer sobretudo porque pessoas com interesses diferentes provavelmente enfatizarão os critérios que favorecem seus objetivos. Os que têm mais habilidade e treinamento tendem a enfatizar as alegações de habilidade e treinamento, ao passo que os que não têm essas vantagens insistem na alegação da necessidade. Mas nossas idéias comuns de justiça não são influenciadas apenas pela nossa situação, são também fortemente marcadas pelo costume e pelas expectativas vigentes. E por quais critérios devemos julgar a justiça do próprio costume e a legitimidade dessas expectativas? Para atingir algum ponto de entendimento e consenso que vá além de uma simples solução *de facto* para interesses concorrentes e confiança nos costumes consagrados e nas expectativas estabelecidas, é necessário utilizar um sistema mais geral que determine o equilíbrio das regras ou pelo menos que o situe dentro de limites mais definidos.

Assim podemos considerar os problemas da justiça com referência a certos fins da política social. No entanto também essa abordagem tende a depender da intuição, uma vez que

geralmente consiste em ponderar vários objetivos econômicos e sociais. Por exemplo, suponhamos que a eficiência alocativa, o pleno emprego, uma renda nacional maior e sua distribuição mais igual sejam aceitos como fins sociais. Então, dada a ponderação desses fins e dada a estrutura institucional existente, os preceitos do salário justo, dos impostos justos e assim por diante receberão sua devida ênfase. A fim de se conseguir maior eqüidade e eficiência, pode-se seguir uma política que enfatiza a habilidade e o esforço para o cálculo do salário, deixando a regra da necessidade para que seja negociado de alguma outra forma, talvez por meio de transferências feitas pela previdência social. Um intuicionismo dos fins sociais fornece uma base para decidir se a determinação de salários justos faz sentido em vista dos impostos a serem cobrados. O modo de ponderar as regras num grupo se ajusta ao modo de ponderá-los noutro grupo. Assim conseguimos introduzir uma certa coerência em nossos julgamentos da justiça; ultrapassamos o compromisso de interesses estreito e *de facto* para atingir uma visão mais ampla. Naturalmente ainda nos resta um apelo à intuição na ponderação dos próprios fins políticos de ordem superior. Ponderações diferentes neste caso não são de forma alguma variações triviais, pois muitas vezes correspondem a convicções políticas profundamente opostas.

Os princípios das concepções filosóficas são da espécie mais genérica. Não são concebidos apenas para explicar os fins da política social, pois a ênfase que é dada a esses princípios deveria de modo igual determinar o equilíbrio dos fins. Como ilustração, vamos discutir um conceito bastante simples e familiar baseado na dicotomia acumulação/distribuição. Ela tem dois fundamentos: a estrutura básica da sociedade deve ser planejada primeiro para produzir o máximo bem no sentido do máximo saldo líquido de satisfação e, segundo, para distribuir satisfações de modo igualitário. Os dois princípios têm, naturalmente, cláusulas *ceteris paribus*. O primeiro princípio, o da utilidade, age neste caso como um padrão de eficiência, instigando-nos a produzir o máximo que nos for possível, em circunstâncias iguais; ao passo que o segundo princípio serve como

um padrão de justiça forçando a busca do bem-estar coletivo e equilibrando a distribuição de vantagens.

Essa concepção é intuicionista porque não fornece nenhuma regra de prioridade para determinar como esses dois princípios devem ser equilibrados entre si. Pesos totalmente diferentes são consistentes com a aceitação desses princípios. É sem dúvida natural fazer certas presunções sobre como agiria na prática a maioria das pessoas para equilibrá-los. Em primeiro lugar, em combinações diferentes de satisfação total e graus de igualdade, nós presumivelmente atribuiríamos a esses princípios pesos diferentes. Por exemplo, se há uma grande satisfação total mas distribuída desigualmente, é provável que consideraríamos mais urgente aumentar a igualdade do que o seria se o grande bem-estar coletivo já fosse distribuído de modo bastante igualitário. Pode-se mostrar isso mais formalmente recorrendo às curvas de indiferença dos economistas[19]. Suponhamos que nos seja possível medir a extensão em que conjunturas específicas da estrutura básica satisfazem esses princípios; representemos a satisfação total no eixo positivo das abscissas e a igualdade no eixo positivo das coordenadas. (Pode-se imaginar que este tem um limite superior no ponto da igualdade perfeita.) À medida que a conjuntura da estrutura básica satisfaz esses princípios pode ser representada por um ponto no plano.

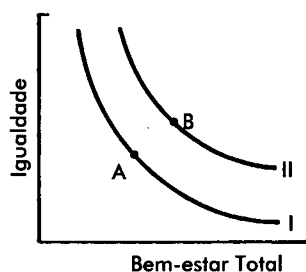


FIGURA 1

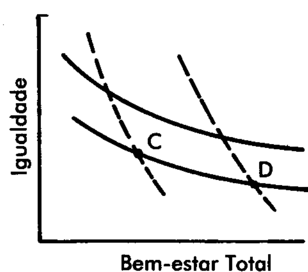


FIGURA 2

Ora, claro está que um ponto que fica a nordeste de outro indica uma conjuntura melhor: é superior nos dois aspectos. Por exemplo, o ponto B é melhor que o ponto A na figura 1. As curvas de indiferença são formadas ligando-se pontos considerados igualmente justos. Assim, a curva I na figura 1 consiste nos pontos que têm valor igual ao do ponto A que está naquela curva; a curva II consiste nos pontos que têm valor igual ao do ponto B e assim por diante. Presumimos que essas curvas desçam obliquamente para a direita; e também que não se cruzem, caso contrário os julgamentos que representam seriam inconsistentes. A inclinação em qualquer ponto da curva expressa os pesos relativos da igualdade e da satisfação total na combinação representada pelo ponto; a alteração da inclinação numa curva de indiferença mostra como a urgência relativa dos princípios muda na medida em que eles são mais ou menos satisfeitos. Assim, percorrendo qualquer uma das curvas de indiferença na figura 1, vemos que diminuindo a igualdade exige-se um aumento cada vez maior da soma de satisfações para compensar uma diminuição ainda maior da igualdade.

Além disso, ponderações muito diversas são consistentes com esses princípios. Suponhamos que a figura 2 represente os julgamentos de duas pessoas diferentes. As linhas contínuas representam os julgamentos de alguém que atribui um peso relativamente grande à igualdade, enquanto as linhas tracejadas representam os julgamentos de outra pessoa que atribui um peso relativamente grande ao bem-estar total. Assim, enquanto a primeira pessoa classifica a conjuntura D como sendo igual a C, a segunda julga D superior. Essa concepção da justiça não impõe nenhum limite estabelecendo quais são as avaliações corretas; e portanto permite que pessoas diferentes cheguem a diferentes equilíbrios de princípios. Contudo, se uma concepção intuicionista como essa tivesse de se adaptar às nossas concepções através da reflexão, de modo algum perderia sua importância. No mínimo isolaria os critérios que são significativos, os eixos visíveis, por assim dizer, de nossas concepções sobre a justiça social. O intuicionista espera que, identificados esses eixos ou princípios, os homens irão de fato equilibrá-los de modo mais ou menos semelhante, pelo menos quando são imparciais e não movidos por uma atenção excessiva aos seus próprios interesses. Ou, se isso não acontecer, eles no mínimo

podem concordar com algum sistema dentro do qual suas avaliações se equilibrem.

É essencial observar que o intuicionista não nega que possamos descrever o modo como ponderamos princípios concorrentes ou como qualquer ser humano consegue isso, supondo-se que os avaliemos de modo diferente. O intuicionista aceita a possibilidade de que esses pesos possam ser representados pelas curvas de indiferença. Conhecendo a descrição desses pesos, os julgamentos a serem feitos são previsíveis. Neste sentido esses julgamentos têm uma estrutura coerente e definida. Naturalmente, pode-se alegar que na atribuição de pesos somos orientados, sem ter consciência do fato, por certos outros padrões ou pela melhor maneira de se conseguir um determinado fim. Talvez os pesos atribuídos sejam aqueles que utilizaríamos se tivéssemos de aplicar esses padrões ou perseguir esse objetivo. Admite-se que qualquer equilíbrio de princípios está sujeito a ser interpretado dessa maneira. Mas o intuicionista afirma que, de fato, tal interpretação não existe. E argumenta que por trás desses pesos não existe nenhuma concepção ética que se possa expressar. Uma figura geométrica ou uma função matemática podem descrevê-los, mas não há critérios morais implícitos que estabeleçam a sua racionalidade. O intuicionismo afirma que em nossos julgamentos sobre a justiça social devemos atingir uma pluralidade de princípios básicos a respeito dos quais possamos apenas dizer que nos parece mais correto equilibrá-los de um certo modo e não de outro.

Não há nada intrinsecamente irracional nessa doutrina intuicionista. De fato, ela pode ser verdadeira. Não podemos presumir que nossos julgamentos sobre a justiça social devem derivar por completo de princípios reconhecidamente éticos. Ao contrário, o intuicionista acredita que a complexidade dos fatos morais desafia nossos esforços para achar uma explicação plena de nossos julgamentos e considera indispensável uma pluralidade de princípios concorrentes. Ele argumenta que tentativas de ir além desses princípios ou se reduzem à trivialidade, como quando se diz que a justiça social consiste em dar a cada homem o que lhe é devido, ou então conduzem à falsidade e à simplificação excessiva, como quando se resolve tudo pelo princípio da utilidade. A única maneira portanto de contestar o intuicionismo está em apresentar critérios reconhecidamente éticos para explicar os pesos que, em nossas avaliações, julgamos apropriado atribuir à pluralidade de princípios. Uma refutação do intuicionismo consiste em apresentar o tipo de critérios implícitos que se afirma não existirem. Certamente, a noção de um princípio reconhecidamente ético é vaga, embora seja fácil dar muitos exemplos extraídos da tradição e do senso comum. Mas não tem sentido discutir essa questão de modo abstrato. O intuicionista e seu crítico terão de resolver esse problema depois que este último houver apresentado sua avaliação de modo mais sistemático.

Pode-se perguntar se as teorias intuicionistas são teleológicas ou deontológicas. Podem ser de uma espécie ou de outra, e qualquer visão ética precisa confiar até certo ponto na intuição em muitos casos. Por exemplo, alguém poderia sustentar, como fez Moore, que a afeição pessoal e o entendimento humano, a criação e a contemplação de certo tipo de beleza, e a aquisição e apreciação do conhecimento são os bens mais importantes, juntamente com o prazer[20]. E alguém poderia igualmente sustentar (o que Moore não fez) que esses são os únicos bens intrínsecos. Uma vez que esses valores são especificados independentemente da noção de justo, temos uma teoria teleológica de uma espécie perfeccionista se o justo for definido como maximizador do bem. Mas na avaliação do que produz o sumo bem, a teoria pode afirmar que esses valores devem ser ponderados e comparados entre si pela intuição: pode dizer que aqui não há critérios substantivos para a nossa orientação. Muitas vezes, porém, as teorias intuicionistas são deontológicas. Na apresentação definitiva de Ross, a distribuição das coisas boas segundo critérios morais (justiça distributiva) está incluída entre os bens que devem ser promovidos; e enquanto o princípio da maximização do bem está classificado como um princípio básico, é justamente um princípio que precisa ser avaliado pela intuição numa comparação com os outros princípios à *prima facil* verdadeiros[21]. A característica distintiva, portanto,

das visões intuicionistas não está no fato de serem teleológicas ou deontológicas, mas na importância proeminente que conferem ao apelo às nossas capacidades intuitivas, sem dispor da orientação de critérios implícitos e reconhecidamente éticos. O intuicionismo nega que exista uma solução explícita e útil para o problema da prioridade. Passo agora a uma breve discussão desse tópico.

8. O problema da prioridade

Vimos que o intuicionismo levanta o problema na medida em que é possível explicar sistematicamente os nossos juízos ponderados sobre o justo e o injusto. Em particular, essa concepção afirma que não se pode dar nenhuma resposta ao problema da atribuição de pesos a princípios conflitantes de justiça. Pelo menos neste ponto, devemos confiar em nossas capacidades intuitivas. O utilitarismo clássico tenta, naturalmente, evitar o apelo sistemático à intuição. É uma concepção de um único princípio com um único critério decisivo; o ajuste dos pesos é, pelo menos em teoria, estabelecido pela referência ao princípio da utilidade. Mill pensava que devia haver apenas um único critério dessa natureza, caso contrário não haveria como arbitrar entre critérios concorrentes, e Sidgwick argumenta exaustivamente que o princípio utilitarista é o único que pode assumir esse papel. Ambos sustentam que os nossos juízos morais são implicitamente utilitários no sentido de que quando se confrontam com um choque de preceitos, ou com noções de natureza vaga e imprecisa, não temos nenhuma alternativa a não ser adotar o utilitarismo. Mill e Sidgwick acreditam que em alguns pontos devemos ter um único princípio para pôr em ordem e sistematizar os nossos juízos[22]. Inegavelmente um dos grandes atrativos da doutrina clássica é o seu modo de encarar o problema da prioridade e sua tentativa de evitar a dependência em relação à intuição.

Como já observei, não há nada necessariamente irracional no apelo à intuição para resolver questões de prioridade. Devemos reconhecer a possibilidade de não haver nenhum jeito de eliminar a pluralidade de princípios. Sem dúvida, qualquer concepção da justiça deverá até certo ponto depender da intuição. Contudo, deveríamos fazer o que nos é possível para reduzir o apelo direto aos nossos juízos ponderados. Pois, se os homens avaliam os princípios finais de maneira diferente, como se presume que façam com freqüência, as suas concepções da justiça são diferentes. A atribuição de pesos não é uma parte secundária, mas sim essencial da concepção da justiça. Se não soubermos explicar como esses pesos devem ser determinados mediante critérios éticos razoáveis, os meios de uma discussão racional chegaram ao fim. Pode-se dizer que uma concepção intuicionista da justiça é apenas uma concepção parcial. Deveríamos fazer tudo o que está ao nosso alcance a fim de formular princípios explícitos para o problema da prioridade, mesmo que a dependência em relação à intuição não possa ser inteiramente eliminada.

Na justiça como eqüidade, o papel da intuição está limitado de várias maneiras. Por ser a questão toda bastante difícil, farei aqui apenas alguns comentários cujo significado pleno só ficará claro mais adiante. O primeiro ponto está ligado ao fato de que os princípios da justiça são os que seriam escolhidos na posição original. São o resultado de uma certa situação de escolha. Sendo racionais, as pessoas na posição original reconhecem que deveriam considerar a prioridade desses princípios. Pois, se desejam estabelecer padrões consensuais para julgar as suas reivindicações mútuas, elas precisam de princípios para a atribuição de pesos. Não podem supor que os seus juízos intuitivos serão sempre os mesmos; devido às suas diferentes posições na sociedade, certamente não serão. Assim, postulo que na posição original as partes tentem alcançar algum consenso acerca do modo como os princípios de justiça devem ser avaliados entre eles. Parte do valor do conceito da escolha de princípios está no fato de que as razões latentes de sua adoção inicial também podem lhes conferir certos pesos. Visto que na justiça como eqüidade os princípios da justiça não são concebidos como evidentes, mas têm sua justificação na sua escolha

hipotética, podemos encontrar nas razões de sua aceitação alguma orientação ou limitação acerca de como devem ser ponderados. Dada a situação da posição original, pode ficar claro que certas regras de prioridade são preferíveis a outras, em grande parte pelas mesmas razões que determinam a aceitação inicial dos princípios. Sendo enfatizado o papel da justiça e das características especiais da situação inicial de escolha, o problema da prioridade pode mostrar-se mais fácil de tratar.

Uma segunda possibilidade é a de que venhamos a encontrar princípios que possam ser inseridos no que chamarei de ordem serial ou lexical[23]. (O termo correto é "lexicográfico", mas é muito desajeitado.) Este é um método que exige que o primeiro princípio da ordenação seja satisfeito antes de podermos passar para o segundo, o segundo antes de considerarmos o terceiro, e assim por diante. Um determinado princípio não entra em jogo até que aqueles que o precedem sejam plenamente aplicados ou se constate que não se aplicam ao caso. Uma ordenação serial evita, portanto, que sequer precisemos ponderar princípios; os que vêm antes na ordenação têm um peso absoluto, por assim dizer, em relação aos que vêm depois, e valem sem exceção. Podemos considerar essa ordenação como sendo análoga a uma seqüência de princípios máximos obrigatórios. Pois podemos supor que qualquer princípio na ordem deve ser polarizado desde que o princípio precedente tenha sido plenamente satisfeito. Como exemplo de um caso especial importante, proporei uma ordenação dessa espécie classificando o princípio de liberdade igual para todos antes do princípio que regula as desigualdades sociais e econômicas. Isso efetivamente significa que a estrutura básica da sociedade deve ordenar as desigualdades de riqueza e autoridade de maneiras consistentes com as liberdades justas exigidas pelo princípio anterior. Certamente, o conceito de uma ordem serial, ou lexical, não parece, à primeira vista, muito promissor. De fato, parece ofender ao nosso senso de moderação e bom discernimento. Mais ainda, pressupõe que os princípios nessa ordem sejam de um tipo bastante especial. Por exemplo, se os princípios anteriores não tiverem uma aplicação bem definida e não

estabelecerem exigências definidas que possam ser satisfeitas, os princípios que vêm depois jamais poderão ser utilizados. Assim, o princípio de liberdade igual pode assumir uma posição anterior uma vez que, como suponho, pode ser satisfeito. Todavia, se o princípio de utilidade viesse antes, tornaria ociosos todos os critérios subseqüentes. Tentarei demonstrar que, pelo menos em certas circunstâncias sociais, a ordenação serial dos princípios de justiça oferece uma solução aproximada para o problema da prioridade.

Finalmente, a nossa dependência da intuição pode ser minorada pela colocação de questões mais definidas e pela substituição de juízos morais por juízos da sabedoria. Assim, alguém que depare com os princípios de uma concepção intuicionista pode responder que, sem algumas orientações sobre como deliberar, ele não saberá o que dizer. Pode sustentar, por exemplo, que não poderia ponderar a utilidade total com a eqüidade na distribuição das satisfações. As noções envolvidas não são apenas demasiado abstratas e abrangentes para que ele deposite alguma confiança em seu juízo, mas há também enormes complicações na interpretação do que significam. A dicotomia acumulação/distribuição é sem dúvida uma idéia atraente, mas neste caso parece inútil. Não decompõe os problemas da justiça social em fatores suficientemente pequenos. Na justiça como eqüidade, o apelo à intuição é focalizado de dois modos. Primeiro escolhemos uma certa posição no sistema social a partir da qual o sistema deve ser julgado, e depois perguntamos se, do ponto de vista de um homem representativo dessa posição, seria racional preferir uma ordenação da organização básica em vez de outra. Dados certos pressupostos, as desigualdades econômicas e sociais devem ser julgadas em termos das expectativas a longo prazo do grupo social menos favorecido. Naturalmente, a especificação desse grupo não é muito precisa, e com certeza os nossos juízos de sabedoria também concedem um alcance considerável à intuição, uma vez que talvez não saibamos formular o que os define. Todavia, fizemos uma pergunta muito mais limitada e usamos um juízo de prudência racional em substituição a um juízo ético. Muitas

vezes fica muito claro como deveríamos decidir. A dependência da intuição é de uma natureza diferente e é muito menor do que na dicotomia agregação/distribuição da concepção intuicionista.

Na discussão do problema da prioridade, o que se deve fazer é reduzir a nossa dependência em relação a juízos intuitivos, e não eliminá-los completamente. Não há razão para supor que podemos evitar todos os apelos à intuição, de qualquer espécie, ou que deveríamos fazê-lo. A finalidade prática é alcançar um consenso confiável no modo de julgar, a fim de se estabelecer uma concepção coletiva de justiça. Se os juízos intuitivos dos homens sobre as prioridades forem semelhantes, não importa, na prática, se eles não podem formular os princípios que explicam essas convicções, ou sequer provar que existem. Todavia, entendimentos contraditórios criam uma dificuldade, pois a base para atender reivindicações é obscura na mesma medida das contradições. Assim, nosso objetivo deveria ser formular uma concepção da justiça que, por mais que apele para a intuição, ética ou sábia, tenda a tornar convergentes os nossos entendimentos meditados sobre a justiça. Se essa concepção de fato existe, então, do ponto de vista da posição original, haveria fortes razões para aceitá-la, pois é racional introduzir uma coerência maior nas nossas convicções sobre a justiça. De fato, quando olhamos para as coisas do ponto de vista da situação inicial, o problema da prioridade não está em como lidar com a complexidade de fatos morais concretos que não podem ser alterados. Ao contrário, está no problema de formular propostas razoáveis e geralmente aceitáveis, para produzir o consenso desejado nos entendimentos. Numa doutrina contratualista os fatos morais são determinados pelos princípios que seriam escolhidos na posição original. Esses princípios especificam quais considerações são pertinentes do ponto de vista da justiça social. Pois, se cabe às pessoas escolher esses princípios, também cabe a elas decidir o grau de complexidade ou simplicidade que desejam para os dados éticos. O consenso original estabelece em que medida elas estão preparadas para transigir e simplificar a fim de estabelecer as regras de prioridade necessárias para uma concepção coletiva de justiça.

Avaliei duas maneiras simples e óbvias para tratar construtivamente do problema da prioridade: isto é, ou usando um único princípio geral ou usando uma pluralidade de princípios em ordem lexical. Outras maneiras sem dúvida existem, mas não examinarei sua possível natureza. As teorias morais tradicionais são na maioria intuicionistas ou se baseiam num único princípio, de modo que a elaboração de uma ordenação serial já é novidade suficiente para começar. Se parece claro que, geralmente, uma ordem lexical pode não ser rigorosamente correta, ela pode, por outro lado, constituir-se numa abordagem esclarecedora em certas condições especiais, embora muito significativas (§ 82). Assim, pode indicar a estrutura mais abrangente dos conceitos de justiça e sugerir os caminhos pelos quais será possível encontrar um melhor ajustamento.

9. Algumas observações sobre a teoria moral

A esta altura parece desejável, para evitar mal-entendidos, discutir brevemente a natureza da teoria moral. Farei isso explicando com mais detalhes o conceito de juízos ponderados em equilíbrio refletido e as razões para introduzir esse conceito[24].

Suponhamos que cada pessoa que atingiu uma certa idade e possui a capacidade intelectual necessária desenvolva um senso de justiça dentro das circunstâncias sociais normais. Adquirimos uma habilidade para julgar que certas coisas são justas ou injustas e para fundamentar esses juízos. Mais ainda, geralmente desejamos agir de acordo com esses sentimentos e esperamos um desejo semelhante da parte dos outros. É claro que essa aptidão moral é extraordinariamente complexa. Para ver isso basta observar a variedade e o número potencialmente infinito de juízos que estamos prontos a fazer. O fato de muitas vezes não sabermos o que dizer e de algumas vezes pensarmos que nossa mente está confusa não reduz a complexidade da nossa aptidão.

Pode-se pensar a teoria moral primeiramente (e enfatizo a natureza provisória deste enfoque) como uma tentativa de des-

crever a nossa capacidade ética; ou, no presente caso, pode-se ver a teoria da justiça como a descrição do nosso senso de justiça. Essa descrição não significa simplesmente uma lista dos juízos sobre instituições e ações que estamos prontos para empreender juntamente com as respectivas fundamentações, quando realizadas. Ao contrário, o que se requer é a formulação de um conjunto de princípios que, quando conjugados às nossas crenças e ao conhecimento das circunstâncias, nos levaria a emitir esses juízos com suas fundamentações, se tivéssemos de aplicar esses princípios de forma consciente e inteligente. Uma concepção da justiça caracteriza a nossa sensibilidade moral quando os nossos juízos do dia-a-dia são formulados de acordo com seus princípios. Esses princípios podem servir como parte das premissas de uma demonstração que atinge um entendimento correspondente. Não entendemos o nosso senso de justiça antes de sabermos, por sua aplicação sistemática um grande número de casos, o que são esses princípios.

Podemos estabelecer aqui uma comparação com o problema de descrever o senso de correção gramatical das frases da nossa língua natal[25]. Nesse caso, o objetivo é caracterizar a habilidade de reconhecer frases bem formadas mediante a formulação de princípios claramente expressos que fazem as mesmas distinções utilizadas pelos que a utilizam como língua natal. Essa tarefa sabidamente exige construções teóricas que em muito ultrapassam os preceitos *ad hoc* do nosso conhecimento gramatical explícito. Pode-se presumir que uma situação semelhante ocorra na teoria moral. Não há razão para supor que o nosso senso de justiça possa ser caracterizado adequadamente pelos preceitos do senso comum ou derivados dos princípios mais óbvios da aprendizagem. Uma explicação correta das atitudes éticas certamente envolve princípios e construções teóricas que vão muito além das normas e padrões referidos no dia-a-dia; eventualmente pode também exigir um conhecimento bastante sofisticado da matemática. Assim, a idéia da posição original, onde se dá um consenso acerca de princípios, não parece por demais complicada ou desnecessária. Na verdade, essas noções são bastante simples e podem servir apenas para um início.

Até agora, porém, eu nada disse sobre os juízos ponderados. Como já sugeri, eles se apresentam como aqueles juízos nos quais as nossas qualidades morais têm o mais alto grau de probabilidade de se mostrarem sem distorção. Assim, ao decidir quais dentre os nossos juízos devemos levar em conta, podemos com bom senso selecionar uns e excluir outros. Por exemplo, podemos descartar aqueles juízos feitos com hesitação ou nos quais não depositamos muita confiança. De maneira semelhante, podem ser postos de lado os juízos formulados quando estamos nervosos ou com medo, ou quando por uma razão ou por outra estamos numa posição de vantagem. Todos esses juízos têm probabilidade de estar errados ou influenciados por uma atenção excessiva aos nossos próprios interesses. Juízos ponderados são simplesmente os que são feitos sob condições favoráveis ao exercício do senso de justiça, e portanto em circunstâncias em que não ocorrem as desculpas e explicações mais comuns para se cometer um erro. Presume-se então que a pessoa que emite o juízo tem a habilidade, a oportunidade e o desejo de chegar a uma decisão correta (ou que, no mínimo, não deseja evitá-la). Além disso, os critérios que identificam esses juízos não são arbitrários. São, na verdade, semelhantes àqueles que escolhem nossos juízos ponderados de qualquer espécie. E uma vez que consideramos o senso de justiça como uma capacidade mental, envolvendo o exercício do pensamento, os juízos pertinentes são aqueles apresentados em condições favoráveis para a deliberação e o julgamento em geral.

Volto-me agora para a noção do equilíbrio refletido. A necessidade dessa idéia surge da seguinte maneira: segundo o objetivo provisório da filosofia moral, pode-se dizer que justiça como eqüidade é a hipótese segundo a qual os princípios que seriam escolhidos na posição original são idênticos àqueles que correspondem aos nossos juízos ponderados e, assim, esses princípios descrevem o nosso senso de justiça. Mas é claro que essa interpretação é excessivamente simplificada. Na descrição do nosso senso de justiça, deve-se fazer uma concessão à probabilidade de os juízos ponderados estarem sujeitos a

certas irregularidades e distorções, apesar de serem formulados em circunstâncias favoráveis. Quando uma pessoa depara com uma explicação intuitiva atraente do seu senso de justiça (uma, por exemplo, que engloba vários pressupostos razoáveis e naturais), ela pode revisar os seus juízos para conformá-los com esses fundamentos, mesmo que a explicação não se adapte perfeitamente aos novos juízos. Tenderá especialmente a fazê-lo se puder achar uma explicação para as divergências que solapam sua confiança nos seus juízos iniciais e se a concepção apresentada produzir um entendimento que ela agora pode aceitar. Do ponto de vista da teoria ética, a melhor explicação do senso de justiça de uma pessoa não é a que combina com suas opiniões emitidas antes que ela examine qualquer concepção de justiça, mas sim a que coordena os seus juízos em um equilíbrio refletido. Como vimos, esse estado é aquele que se atinge depois que uma pessoa avaliou várias concepções propostas e decidiu ou revisar seus juízos para conformar-se com um deles ou manter-se firme nas próprias convicções iniciais (e na concepção correspondente).

Há, porém, várias interpretações do equilíbrio refletido. Pois essa noção varia dependendo de se saber se a pessoa deve considerar apenas os tipos que em grau maior ou menor correspondem às suas opiniões atuais, salvo discrepâncias secundárias, ou se deve considerar todas as alternativas possíveis com as quais pudesse plausivelmente conformar seus juízos, juntamente com todas as demonstrações filosóficas pertinentes. No primeiro caso estaríamos delineando o senso de justiça de uma pessoa mais ou menos como ele é, embora permitindo a suavização de certas irregularidades; no segundo caso, o senso de justiça de uma pessoa pode sofrer ou não uma mudança radical. Claro está que é o segundo tipo de equilíbrio refletido que nos preocupa na filosofia da moral. Certamente há dúvida quanto a se saber se alguém pode sequer atingir esse estado. Pois, mesmo se a idéia de todas as alternativas possíveis e de todas as demonstrações filosóficas pertinentes estiver bem definida (o que é questionável) não podemos examinar cada um deles. O máximo que podemos fazer é estudar as concepções

da justiça que nos são conhecidas através da tradição da filosofia da moral e quaisquer outras que nos ocorram, e depois examinar cada uma delas. Isso é praticamente o que farei, pois na apresentação da justiça como eqüidade compararei seus princípios e demonstrações com algumas outras concepções conhecidas. À luz dessas observações, a justiça como eqüidade pode ser entendida como a afirmação de que os dois princípios anteriormente mencionados seriam escolhidos na posição original em detrimento de outras concepções tradicionais de justiça como, por exemplo, as da utilidade e da perfeição; e de que esses princípios, após uma reflexão, combinariam melhor com nossos juízos ponderados do que essas alternativas identificadas. Assim, a justiça como eqüidade nos aproxima mais do ideal filosófico; sem, obviamente, atingi-lo.

Essa explicação do equilíbrio refletido sugere imediatamente várias outras questões. Por exemplo, será que existe um equilíbrio refletido (no sentido do ideal filosófico)? Se existir, é ele único? Mesmo que seja único, pode ser atingido? Talvez os juízos dos quais partimos, ou o próprio curso da reflexão, ou as duas coisas, afetem o ponto de equilíbrio, se houver algum, que eventualmente venhamos a alcançar. Seria, porém, inútil especular aqui sobre essas questões. Estão muito além de nosso alcance. Nem sequer indagarei se os princípios que caracterizam os juízos ponderados de uma pessoa são os mesmos que caracterizam os de outra. Presumirei que esses princípios são provavelmente os mesmos para pessoas cujos juízos estão em estado de equilíbrio refletido, ou, caso não sejam, que seus juízos se dividem ao longo de algumas linhas mestras representadas pela família de doutrinas tradicionais que vou discutir. (Na realidade, uma pessoa pode encontrar-se simultaneamente dividida entre concepções opostas.) Se, finalmente, ficar demonstrado que as pessoas têm, entre elas, concepções diferentes de justiça a maneira como diferem é uma questão de primeira importância. Obviamente não podemos saber como essas concepções variam entre si, ou mesmo se isso acontece, até obtermos uma explicação melhor de sua estrutura. E ainda não dispomos disso, mesmo no caso de um único homem ou de

um grupo homogêneo de homens. Se pudermos caracterizar o senso de justiça de uma única pessoa (instruída), é possível que tenhamos um bom ponto de partida na direção de uma teoria da justiça. Podemos supor que todos têm em si mesmos o modelo completo de uma concepção moral. Assim, para os propósitos deste livro, as concepções do leitor e do autor são as únicas que contam. As opiniões dos outros são usadas apenas para esclarecer as nossas próprias mentes.

Quero sublinhar que, pelo menos em seus estágios iniciais, uma teoria da justiça é precisamente isso, uma teoria. É uma teoria dos sentimentos morais (para evocar uma denominação do século XVIII) que estabelece os princípios que controlam as nossas forças morais, ou, mais especificamente, o nosso senso de justiça. Existe uma classe definida, embora limitada, de fatos em relação aos quais princípios hipotéticos podem ser verificados; são os nosso juízos ponderados em equilíbrio refletido. Uma teoria da justiça está sujeita às mesmas regras de método de outras teorias. Definições e análises de significado não ocupam um lugar especial: a definição é apenas um recurso usado na montagem da estrutura geral da teoria. Assim que o arcabouço inteiro estiver criado, as definições não têm um *status* distinto e se mantêm de pé ou caem por terra com a própria teoria. Seja como for, é impossível desenvolver uma teoria substantiva de justiça fundada unicamente em verdades de lógica e definições. A análise de conceitos morais e dos seus *a priori*, como quer que sejam entendidos tradicionalmente, é uma base frágil demais. A filosofia da ética deve ter a liberdade de usar hipóteses contingentes e fatos genéricos como lhe aprouver. Não há outra maneira de fornecer uma explicação dos nossos juízos ponderados em equilíbrio refletido. Essa é a concepção da matéria adotada pela maioria dos autores clássicos britânicos via Sidgwick. Não vejo razão para afastar-me dela [26].

Além disso, se conseguirmos encontrar uma explicação precisa das nossas concepções morais, os problemas de significado e demonstração poderão mostrar-se muito fáceis de resolver. Alguns deles na verdade talvez já nem se apresentem como problemas reais. Note-se, por exemplo, o extraordinário aprofundamento da nossa compreensão do significado e demonstração de enunciados da lógica e da matemática possibilitado pelos desenvolvimentos obtidos a partir de Frege e Cantor. Um conhecimento das estruturas fundamentais da lógica e da teoria dos conjuntos e de sua relação com a matemática transformou a filosofia dessas disciplinas de uma tal maneira que a análise conceitual e as investigações lingüísticas jamais conseguiriam fazer. Basta simplesmente observar o efeito da divisão das teorias em teorias que são decidíveis e completas, indecidíveis mas completas, e nem completas nem decidíveis. O problema do significado e da verdade na lógica e na matemática foi profundamente alterado pela descoberta de sistemas lógicos que ilustram esses conceitos. Uma vez que o conteúdo substantivo das concepções morais for melhor compreendido, uma transformação semelhante pode ocorrer. É possível que não haja outra maneira de descobrir respostas convincentes para questões do significado e da justificativa de juízos morais.

Desejo pois sublinhar a posição central do estudo das nossas concepções morais substantivas. Mas o corolário do reconhecimento da sua complexidade é a aceitação do fato de que as nossas teorias atuais são primitivas e apresentam defeitos graves. Precisamos ser tolerantes com as simplificações quando elas revelam e tornam acessíveis os esquemas gerais dos nossos juízos. Objeções na forma de contra-exemplos devem ser feitas com cuidado, porque há a possibilidade de que nos mostrem apenas o que já sabemos, isto é, que a nossa teoria está errada em algum ponto. O que é importante é descobrir com que freqüência e em que medida está errada. Todas as teorias estão presumivelmente erradas em certos pontos. O verdadeiro problema em qualquer situação é saber qual das concepções já propostas é a melhor abordagem global. Para averiguar isso, certamente se exige algum entendimento da estrutura de teorias rivais. É por essa razão que tentei classificar e discutir concepções da justiça referindo-me às suas idéias intuitivas básicas, porque estas desvendam as principais diferenças entre elas.

Na apresentação da justiça como eqüidade, estabelecerei um contraste com o utilitarismo. Procedo assim por várias ra-

zões, em parte como um recurso expositivo, em parte porque as diversas variantes da visão utilitarista por muito tempo dominaram a nossa tradição filosófica e continuam a fazê-lo. E esse domínio se tem mantido apesar das persistentes dúvidas que o utilitarismo tão facilmente desperta. A explicação para essa situação peculiar reside, creio eu, no fato de que não foi apresentada nenhuma teoria alternativa que tenha as mesmas virtudes de clareza e sistematização e que, ao mesmo tempo, investigue aquelas dúvidas. O intuicionismo não é construtivo, o perfeccionismo é inaceitável. Minha conjectura é que a doutrina contratualista adequadamente elaborada pode preencher essa lacuna. Penso que a justiça como eqüidade é um esforço nessa direção.

É claro que a justiça como eqüidade aqui apresentada está sujeita às dificuldades que acabamos de observar. Não constitui uma exceção à natureza primitiva que caracteriza as teorias éticas existentes. É desalentador, por exemplo, constatar que muito pouco se pode dizer sobre as regras de prioridade; e embora a ordem lexical possa funcionar razoavelmente bem em alguns casos importantes, suponho que não será completamente satisfatória. Contudo, podemos usar recursos simplificadores, e foi o que muitas vezes fiz. Deveríamos ver uma teoria da justiça como um esquema orientador destinado a enfocar as nossas sensibilidades morais e colocar diante das nossas capacidades intuitivas problemas mais limitados e administráveis para julgarmos. Os princípios da justiça identificam certas considerações como sendo moralmente pertinentes e as regras de prioridade indicam a precedência apropriada quando elas conflitam entre si, enquanto a concepção da posição original define a idéia subjacente que deve informar as nossas ponderações. Se o esquema como um todo parece, ao refletirmos, esclarecer e ordenar os nossos pensamentos, e se tende a reduzir dissensões e a alinhar convicções divergentes, já fez tudo o que se pode razoavelmente esperar. Entendidas como partes de uma estrutura que de fato parece útil, as numerosas simplificações podem ser vistas como provisoriamente justificadas.

Capítulo II

Os princípios da justiça

A teoria da justiça pode ser dividida em duas partes principais: (1) uma interpretação da situação inicial e uma formulação dos vários princípios disponíveis para escolha ali, e (2) uma demonstração estabelecendo quais dos princípios seriam de fato adotados. Neste capítulo, dois princípios de justiça para instituições e vários princípios para indivíduos são discutidos e seu significado é explicado. Assim, por enquanto me ocupo de apenas um único aspecto da primeira parte da teoria. Somente no próximo capítulo retomo a interpretação da situação inicial e início a demonstração de que os princípios aqui considerados seriam realmente validados. Vários tópicos são discutidos: as instituições como objeto da justiça e o conceito de justiça formal; três tipos de justiça procedimental; o lugar da teoria do bem; e o sentido em que os princípios da justiça são igualitários, entre outros. Em todos os casos o objetivo é explicar o significado e a aplicação dos princípios.

10. As instituições e a justiça formal

O primeiro objeto dos princípios da justiça social é a estrutura básica da sociedade, a ordenação das principais instituições sociais em um esquema de cooperação. Vimos que esses princípios devem orientar a atribuição de direitos e deveres nessas instituições e determinar a distribuição adequada dos benefícios e encargos da vida social. Os princípios da justiça para instituições não devem ser confundidos com os princípios que

se aplicam aos indivíduos e às suas ações em circunstâncias particulares. Esses dois tipos de princípios se aplicam a diferentes sujeitos e devem ser discutidos separadamente.

Por instituição entendo um sistema público de regras que define cargos e posições com seus direitos e deveres, poderes e imunidades, etc. Essas regras especificam certas formas de ação como permissíveis, outras como proibidas; criam também certas penalidades e defesas, e assim por diante, quando ocorrem violações. Como exemplos de instituições, ou, falando de forma mais geral, de práticas sociais, posso pensar em jogos e rituais, julgamentos e parlamentos, mercados e sistemas de propriedade. Pode-se considerar uma instituição de dois modos: primeiro, como um objeto abstrato, ou seja, como uma forma possível de conduta expressa por um sistema de regras; segundo, como a realização das ações especificadas por essas regras no pensamento e na conduta de certas pessoas em uma dada época e lugar. Há uma ambigüidade, portanto, quanto ao que é justo ou injusto: a instituição como realização concreta ou a instituição como um objeto abstrato. Parece melhor dizer que justa ou injusta é a instituição concreta e administrada efetiva e imparcialmente. A instituição como um objeto abstrato é justa ou injusta na medida em que qualquer realização concreta dela poderia ser justa ou injusta.

Uma instituição existe em um certo tempo e lugar quando as ações especificadas por ela são regularmente levadas a cabo de acordo com um entendimento público de que o sistema de regras que definem a instituição deve ser obedecido. Dessa forma, as instituições parlamentares são definidas por um certo sistema de regras (ou, para permitir variações, por famílias desses sistemas). Tais regras enumeram certas formas de ação, variando desde a realização de uma sessão parlamentar, passando pela votação de um projeto de lei e chegando até ao levantamento de uma questão de ordem. Vários tipos de normas gerais são organizadas em um esquema coerente. Uma instituição parlamentar existe em uma certa época e lugar quando certas pessoas desempenham as ações adequadas, se engajam nessas atividades da forma exigida, com um reconhecimento recíproco do entendimento mútuo de que sua conduta está de acordo com as regras que se devem aceitar[1].

Ao afirmar que uma instituição, e portanto a estrutura básica da sociedade, é um sistema público de regras, quero dizer que todos os que estão nela engajados sabem o que saberiam se essas regras e a sua participação na atividade que elas definem fossem o resultado de um acordo. Uma pessoa que faz parte de uma instituição sabe o que as regras exigem dela e dos outros. Também sabe que os outros sabem disso e que eles sabem que ela sabe disso, e assim por diante. Certamente, essa condição não é sempre preenchida no caso de instituições existentes, mas é uma presunção simplificadora razoável. Os princípios da justiça devem ser aplicados ornamentos sociais que são considerados públicos nesse sentido. Nos casos em que as regras de determinada parcela de uma instituição são conhecidas apenas por aqueles que pertencem a ela, podemos supor que há um entendimento de que essas pessoas podem criar regras para si próprias conquanto que essas regras sejam destinadas a atingir finalidades aceitas de forma geral e que os outros não sejam afetados negativamente. A publicidade das regras de uma instituição assegura que aqueles nela engajados saibam quais limites de conduta devem esperar uns dos outros, e que tipos de ações são permissíveis. Há uma base comum para a determinação de expectativas mútuas. Além do mais, em uma sociedade bem-ordenada, regulada de forma efetiva por uma concepção compartilhada de justiça, também há um entendimento comum quanto ao que é justo e injusto. Mais tarde, farei a suposição de que os princípios da justiça são escolhidos sob a condição do reconhecimento de que eles devem ser públicos (§ 23). Essa é uma condição natural em uma teoria contratualista.

É necessário notar a distinção entre as regras constitutivas de uma instituição, que estabelecem seus vários direitos, deveres etc., e as estratégias e regras de conduta acerca de como tirar o melhor proveito da instituição para propósitos particulares[2]. As estratégias e regras de conduta racionais se baseiam em uma análise de quais ações permissíveis os indivíduos e grupos vão escolher em vista de seus interesses, crenças e das conjecturas

que fazem sobre os planos uns dos outros. Essas estratégias e máximas não são em si mesmas uma parte da instituição. Pertencem, isso sim, à sua teoria, por exemplo, à teoria da política parlamentar. Normalmente, a teoria de uma instituição, assim como a de um jogo, toma as regras constitutivas como dadas e analisa o modo pelo qual o poder é distribuído, explicando como aqueles engajados nela provavelmente irão se valer de suas oportunidades. Ao projetar ou reformar as organizações sociais devemos, é claro, examinar os esquemas e táticas que ela permite, e as formas de comportamento que tende a encorajar. Idealmente, as regras devem ser fixadas de modo a fazer com que os homens sejam conduzidos por seus interesses predominantes a agir de modos que promovam fins sociais desejáveis. A conduta dos indivíduos, guiada por seus planos racionais, deve ser coordenada tanto quanto possível para atingir resultados que, embora não pretendidos ou talvez nem mesmo previstos por eles, sejam mesmo assim os melhores do ponto de vista da justiça social. Bentham pensa nessa coordenação como a identificação artificial de interesses; Adam Smith, como o trabalho da mão invisível[3]. Esse é o objetivo do legislador ideal ao elaborar as leis, e o do moralista ao promover as suas reformas. Ainda assim, as estratégias e táticas seguidas pelos indivíduos, apesar de essenciais para a avaliação das instituições, não são parte dos sistemas públicos de regras que as definem.

Podemos também distinguir entre uma única regra (ou grupo de regras), uma instituição (ou uma parte maior dela) e a estrutura básica do sistema social como um todo. A razão para fazermos isso é que essa regra ou essas várias regras de uma ordenação podem ser injustas embora o sistema social como um todo não o seja. Não só existe a possibilidade de que regras e instituições isoladas não sejam em si mesmas suficientemente importantes, mas também a de que dentro de uma estrutura ou sistema social uma aparente injustiça compense uma outra. O todo é menos injusto do que seria se contivesse apenas uma das partes injustas. Além disso, é concebível que um sistema social possa ser injusto mesmo que nenhuma de suas instituições, tomadas separadamente, o seja: a injustiça é uma conseqüência do modo como elas se combinam em um único sistema. Uma instituição pode encorajar e aparentemente justificar expectativas que são negadas ou ignoradas por outra. Essas distinções são bastante óbvias. Elas simplesmente refletem o fato de que na avaliação de instituições podemos enxergá-las em um contexto mais amplo ou mais restrito.

Deve-se notar que há instituições em relação às quais o conceito de justiça normalmente não se aplica. Um ritual, por exemplo, não é em geral considerado como justo ou injusto, embora sem dúvida se possam imaginar casos em que isso não seja verdade, como o rito sacrificial do primogênito ou de prisioneiros de guerra. Uma teoria geral da justiça levaria em consideração casos em que rituais e outras práticas, que geralmente não são considerados como justos ou injustos, são de fato submetidos a essa forma de crítica. Presumivelmente eles devem envolver de alguma forma a distribuição de certos direitos e valores entre as pessoas. Não vou, entretanto, prosseguir nesse questionamento mais amplo. Nosso interesse é unicamente a estrutura básica da sociedade e suas principais instituições, e portanto os casos-padrão de justiça social.

Suponhamos então que exista uma determinada estrutura básica. Suas regras satisfazem uma certa concepção da justiça. Podemos não aceitar seus princípios; podemos até considerá-los odiosos ou injustos. Mas eles são princípios da justiça na medida em que para esse sistema assumem o papel da justiça: fornecem uma atribuição de direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens advindas da cooperação social. Imaginemos ainda que essa concepção da justiça tem uma ampla aceitação na sociedade e que as instituições são imparcial e consistentemente administradas por juízes e outras autoridades. Ou seja, casos similares são tratados de modo similar, as similaridades e diferenças sendo aquelas identificadas pelas normas existentes. A regra correta definida pelas instituições é regularmente observada e adequadamente interpretada pelas autoridades. A essa administração imparcial e consistente das leis e instituições, independentemente de quais sejam seus princípios fundamentais, podemos chamar de justiça formal. Se pen-

samos que a justiça sempre expressa algum tipo de igualdade, então a justiça formal exige que em sua administração as leis e instituições se devam aplicar igualmente (ou seja, do mesmo jeito) àqueles que pertencem às categorias definidas por elas. Como enfatizou Sidgwick, esse tipo de igualdade está implícito na própria noção de lei ou instituição, uma vez que ela seja considerada como um sistema de regras gerais[4]. A justiça formal é a adesão ao princípio, ou, como disseram alguns, a obediência ao sistema[5].

É óbvio, acrescenta Sidgwick, que a lei e as instituições podem ser igualitariamente executadas e mesmo assim injustas. Tratar casos similares de modo similar não basta para garantir uma justiça substantiva. Isso depende dos princípios de acordo com os quais a estrutura básica é montada. Não há contradição em supor que uma sociedade escravocrata ou de castas, ou alguma outra sociedade que sanciona as formas mais arbitrárias de discriminação, seja administrada de forma equilibrada e consistente, embora isso possa ser improvável. No entanto, a justiça formal, ou justiça como regularidade, exclui tipos significativos de injustiças. Pois se supomos que as instituições são razoavelmente justas, é então de grande importância que as autoridades devam ser imparciais e não se submetam à influência de considerações pessoais, monetárias ou quaisquer outras considerações irrelevantes ao lidarem com casos particulares. A justiça formal no caso das instituições legais é meramente um aspecto do estado de direito que apóia e assegura expectativas legítimas. Um tipo de injustiça é a falha dos juízes e de outras autoridades que não aderem às regras e interpretações adequadas no julgamento de reivindicações. Uma pessoa é injusta na medida em que por caráter e inclinação está disposta a tais ações. Além disso, mesmo nos casos em que as leis e instituições são injustas, muitas vezes é melhor que elas sejam consistentemente aplicadas. Desse modo, aqueles submetidos a elas pelo menos sabem o que lhes é exigido e podem se proteger adequadamente; ao passo que existe uma injustiça ainda maior se os que já estão em desvantagem são tratados de forma arbitrária em casos particulares em que as regras lhes

dariam alguma segurança. Por outro lado, ainda pode ser melhor, em casos particulares, aliviar o suplício daqueles que são injustamente tratados através de desvios das normas existentes. Até que ponto temos justificativas para fazer isso, especialmente em detrimento das expectativas fundadas de boa-fé nas instituições vigentes, é uma das questões intrincadas da política de justiça. Em geral, tudo o que se pode dizer é que a força das exigências da justiça formal, da obediência ao sistema, depende claramente da justiça substantiva das instituições e das possibilidades de sua reforma.

Alguns afirmaram que na verdade a justiça formal e a justiça substantiva tendem a caminhar juntas, e portanto, pelo menos *grosso modo*, as instituições injustas nunca, ou pelo menos raramente, são administradas de forma consistente e imparcial[6]. Aqueles que defendem ordenações injustas e lucram com elas, negando com desprezo os direitos e as liberdades dos outros, provavelmente não deixarão que escrúpulos relacionados ao estado de direito interfiram em seus interesses em casos particulares. A inevitável imprecisão das leis em geral, e a ampla gama permitida para a sua interpretação, encorajam uma arbitrariedade na tomada de decisões que apenas uma submissão à justiça pode debelar. Assim, afirma-se que onde encontramos a justiça formal, o estado de direito e o respeito às expectativas legítimas, provavelmente encontraremos também uma justiça substantiva. O desejo de seguir as leis de forma imparcial e consistente, de tratar casos similares de forma semelhante, e de aceitar as conseqüências da aplicação de normas públicas, está intimamente ligado ao desejo, ou pelo menos à disposição, de reconhecer os direitos e liberdades dos outros e de compartilhar de forma justa os benefícios e os encargos da cooperação social. Um desejo tende a ser associado com o outro. Essa alegação certamente é plausível, mas não vou examiná-la aqui. Pois não podemos avaliá-la adequadamente antes de saber quais são os mais razoáveis princípios da justiça substantiva e sob quais condições os homens vêm a afirmá-los e a viver de acordo com eles. Uma vez entendido o conteúdo desses princípios e o seu fundamento na razão e nas atitudes huma-

nas, teremos condições de decidir se a justiça substantiva e a justiça formal estão entrelaçadas uma à outra.

11. Os dois princípios da justiça

Apresentarei agora, de forma provisória, os dois princípios de justiça sobre os quais acredito que haveria um consenso na posição original. A primeira formulação desses princípios é ainda um esboço. Na medida em que prosseguirmos, deverei considerar várias formulações e me aproximar passo a passo da elaboração final, que será feita bem mais tarde. Tal procedimento permite, creio eu, que a exposição se desenvolva de um modo natural.

A primeira afirmação dos dois princípios é a seguinte:

> Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras.
>
> Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos.

Há duas frases ambíguas no segundo princípio, ou seja "vantajosas para todos" e "acessíveis a todos". A determinação mais exata de seu sentido conduzirá a uma segunda formulação do princípio no § 13. A versão final dos dois princípios é dada no § 46; o § 39 considera a interpretação do primeiro princípio.

Como já foi dito, esses princípios se aplicam primeiramente à estrutura básica da sociedade, governam a atribuição de direitos e deveres e regulam as vantagens econômicas e sociais. A sua formulação pressupõe que, para os propósitos de uma teoria da justiça, a estrutura social seja considerada como tendo duas partes mais ou menos distintas, o primeiro princípio se aplicando a uma delas e o segundo princípio à outra. Assim distinguimos entre os aspectos do sistema social que definem e

asseguram liberdades básicas iguais e os aspectos que especificam e estabelecem as desigualdades econômicas e sociais. É essencial observar que é possível determinar uma lista dessas liberdades. As mais importantes entre elas são a liberdade política (o direito de votar e ocupar um cargo público) e a liberdade de expressão e reunião; a liberdade de consciência e de pensamento; as liberdades da pessoa, que incluem a proteção contra a opressão psicológica e a agressão física (integridade da pessoa); o direito à propriedade privada e a proteção contra a prisão e a detenção arbitrárias, de acordo com o conceito de estado de direito. Segundo o primeiro princípio, essas liberdades devem ser iguais.

Nessa primeira abordagem, o segundo princípio se aplica à distribuição de renda e riqueza e ao escopo das organizações que fazem uso de diferenças de autoridade e de responsabilidade. Apesar de a distribuição de riqueza e renda não precisar ser igual, ela deve ser vantajosa para todos e, ao mesmo tempo, as posições de autoridade e responsabilidade devem ser acessíveis a todos. Aplicamos o segundo princípio mantendo as posições abertas, e depois, dentro desse limite, organizando as desigualdades econômicas e sociais de modo que todos se beneficiem.

Esses princípios devem obedecer a uma ordenação serial, o primeiro antecedendo o segundo. Essa ordenação significa que as violações das liberdades básicas iguais protegidas pelo primeiro princípio não podem ser justificadas nem compensadas por maiores vantagens econômicas e sociais. Essas liberdades têm um âmbito central de aplicação dentro do qual elas só podem ser limitadas ou comprometidas quando entram em conflito com outras liberdades básicas. Uma vez que podem ser limitadas quando se chocam umas com as outras, nenhuma dessas liberdades é absoluta; entretanto, elas são ajustadas de modo a formar um único sistema, que deve ser o mesmo para todos. É difícil, talvez impossível, fazer uma especificação completa dessas liberdades independentemente das circunstâncias particulares, sociais, econômicas e tecnológicas, de uma dada sociedade. A hipótese é de que a forma geral consiste numa lista que

pode ser definida com exatidão suficiente para sustentar essa concepção de justiça. Sem dúvida, liberdades que não constam nessa lista, por exemplo, o direito a certos tipos de propriedade (digamos, os meios de produção), e a liberdade contratual como determina a doutrina do *laissez-faire*, não são básicas; portanto, não estão protegidas pela prioridade do primeiro princípio. Finalmente, em relação ao segundo princípio, a distribuição de renda e riqueza, e de posições de autoridade e responsabilidade, devem ser consistentes tanto com as liberdades básicas quanto com a igualdade de oportunidades.

Os dois princípios são bastante específicos em seu conteúdo, e sua aceitação se apóia em certas suposições que tentarei ainda explicar e justificar. Por enquanto, devemos observar que esses princípios são um caso especial de uma concepção mais geral de justiça que pode ser expressa como segue:

> Todos os valores sociais – liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases sociais da auto-estima – devem ser distribuídos igualitariamente a não ser que uma distribuição desigual de um ou de todos esses valores traga vantagens para todos.

A injustiça, portanto, se constitui simplesmente de desigualdades que não beneficiam a todos. Sem dúvida, essa concepção é extremamente vaga e exige uma interpretação.

Como um primeiro passo, suponhamos que a estrutura básica da sociedade distribua certos bens primários, ou seja, coisas que todo homem racional presumivelmente quer. Esses bens em geral têm uma utilidade, não importam quais sejam os planos racionais de vida de uma pessoa. Para simplificar, suponhamos que os principais bens primários à disposição da sociedade sejam direitos, liberdades e oportunidades, renda e riqueza. (Mais tarde, na Parte 3, o bem primário da auto-estima ganha um lugar central.) Esses são os bens primários sociais. Outros bens primários como a saúde e o vigor, a inteligência e a imaginação, são bens naturais; embora a sua posse seja influenciada pela estrutura básica, eles não estão sob seu controle de forma tão direta. Imaginemos, então, uma organização inicial hipotética na qual todos os bens primários sociais são distribuídos igualitariamente: todos têm direitos e deveres semelhantes, e a renda e a riqueza são partilhadas de modo imparcial. Esse estado de coisas fornece um ponto de referência para julgarmos melhorias. Se certas desigualdades de riqueza e diferenças de autoridade colocam todos em melhores condições do que nessa posição inicial hipotética, então elas estão de acordo com a concepção geral.

Pelo menos teoricamente, é possível que, pela renúncia a algumas de suas liberdades fundamentais os homens sejam suficientemente compensados através dos ganhos econômicos e sociais resultantes. A concepção geral de justiça não impõe restrições quanto aos tipos de desigualdades permissíveis; apenas exige que a posição de todos seja melhorada. Não precisamos supor nada tão drástico como aceitar uma condição de escravidão. Imaginemos, em vez disso, que os homens pareçam dispostos a renunciar a certos direitos políticos quando as compensações econômicas forem significativas. É esse tipo de permuta que os dois princípios excluem; sendo organizados em ordem serial, eles não permitem permutas entre liberdades básicas e ganhos sociais e econômicos, a não ser em circunstâncias atenuantes (§§ 26, 39).

Na maioria das vezes, vou deixar de lado a concepção geral de justiça, para examinar os dois princípios em ordem serial. A vantagem desse procedimento é que, desde o início, a questão das prioridades é reconhecida, e há um esforço na busca de princípios para lidar com ela. Somos levados a observar todo o tempo as condições sob as quais seria razoável admitir o peso absoluto da liberdade em relação às vantagens sociais e econômicas, como definido de acordo com a ordenação serial dos dois princípios. À primeira vista, essa classificação parece um caso extremo e demasiadamente especial para que seja de grande interesse; mas há mais justificativas para ela do que se poderia imaginar de início. Em todo o caso, é isso que sustentarei (§ 82). Além do mais, a distinção entre direitos e liberdades fundamentais, por um lado, e benefícios sociais e econômicos, por outro, marca uma diferença entre os bens sociais primários que sugere uma importante classificação no sistema social. Sem dúvida, as

distinções feitas e a ordenação proposta são, na melhor das hipóteses, apenas aproximações. Certamente há circunstâncias em que elas falham. Mas é essencial traçar claramente as linhas principais de uma concepção razoável da justiça; e, de qualquer forma, em muitas situações, os dois princípios em ordem serial podem servir bastante bem.

O fato de os dois princípios se aplicarem a instituições tem certas conseqüências. Em primeiro lugar, os direitos e liberdades básicas a que se referem esses princípios são aqueles definidos pelas regras públicas da estrutura básica. São os direitos e deveres estabelecidos pelas mais importantes instituições da sociedade que determinam se os homens são livres ou não. A liberdade é um certo padrão de formas sociais. O primeiro princípio simplesmente exige que certos tipos de regras, aquelas que definem as liberdades básicas, se apliquem igualmente a todos, e permitam a mais abrangente liberdade compatível com uma igual liberdade para todos. O único motivo para circunscrever as liberdades básicas e torná-las menos abrangentes é que, caso contrário, elas interfeririam umas com as outras.

Além disso, quando os princípios mencionam pessoas, ou exigem que todos lucrem com a desigualdade, a referência é feita a pessoas representativas que ocupam as várias posições sociais ou cargos estabelecidos pela estrutura básica. Assim, ao aplicar o segundo princípio, suponho que seja possível atribuir uma expectativa de bem-estar a indivíduos representativos que ocupam essas posições. Essa expectativa indica suas perspectivas de vida consideradas a partir de sua posição social. Em geral, as expectativas das pessoas representativas dependem da distribuição de direitos e deveres em toda a estrutura básica. As expectativas estão ligadas: elevando as perspectivas do homem representativo em uma posição, por suposição aumentamos ou diminuímos as perspectivas dos representantes em outras posições. Uma vez que isso se aplica a formas institucionais, o segundo princípio (ou melhor, a primeira parte dele) se refere às expectativas de indivíduos representativos. Como discutirei adiante (§ 14), nenhum dos dois princípios se

aplica a distribuições de determinados bens a indivíduos particulares que podem ser identificados por seus próprios nomes. A situação em que alguém está pensando como distribuir certos bens a pessoas necessitadas que lhe são conhecidas não está dentro do alcance dos princípios. Os princípios se propõem a regular os sistemas institucionais básicos. Não devemos supor que haja muita similaridade, do ponto de vista da justiça, entre uma alocação administrativa de bens para pessoas específicas e a concepção adequada da sociedade. Nossas intuições para a primeira, regidas pelo senso comum, podem ser um guia precário para a segunda.

O segundo princípio insiste que cada pessoa se beneficie das desigualdades permissíveis na estrutura básica. Isso significa que cada homem representativo definido por essa estrutura, quando a observa como um empreendimento em curso, deve achar razoável preferir as suas perspectivas com a desigualdade às suas perspectivas sem ela. Não se permite que diferenças de renda ou em posições de autoridade e responsabilidade sejam justificadas pela alegação de que as desvantagens de uns em uma posição são compensadas pelas maiores vantagens de outros em posições diferentes. Muito menos ainda podem infrações à liberdade ser contrabalançadas desse modo. Entretanto, é óbvio que há infinitas maneiras de todos poderem ter vantagens quando a organização inicial de igualdade é tomada como um ponto de referência. Como então devemos escolher entre essas possibilidades? Os princípios devem ser especificados de modo a permitirem uma conclusão determinada. Volto-me agora a esse problema.

12. Interpretações do segundo princípio

Já mencionei que como as frases "vantajosas para todos" e "igualmente abertos a todos" são ambíguas, cada uma das partes do segundo princípio têm dois sentidos correntes. Devido a serem esses sentidos independentes um do outro, o princípio tem quatro significados possíveis. Supondo que o primeiro princípio

de liberdade igual tenha sempre o mesmo sentido, temos então quatro interpretações dos dois princípios, que são indicadas na tabela abaixo:

	"Vantajosas para todos"	
"Igualmente abertos"	Princípio da eficiência	Princípio da diferença
Igualdade como carreiras abertas a talentos	Sistema de Liberdade Natural	Aristocracia Natural
Igualdade como igualdade de oportunidades eqüitativas	Igualdade Liberal	Igualdade Democrática

Esquematizarei estas três interpretações: o sistema de liberdade natural, a igualdade liberal e a igualdade democrática. Sob certos aspectos, essa seqüência é a mais intuitiva, mas a seqüência via interpretação da aristocracia natural não deixa de ser interessante e farei dela um breve comentário. Elaborando a justiça como eqüidade, devemos decidir qual interpretação é preferível. Adotarei a da igualdade democrática, explicando na próxima seção o que significa essa noção. O raciocínio em defesa de sua aceitação na posição original só começa no próximo capítulo.

À primeira interpretação (em qualquer das seqüências) vou me referir como o sistema de liberdade natural. Nessa versão, a primeira parte do segundo princípio é entendida como o princípio da eficiência ajustado de modo a se aplicar a instituições ou, nesse caso, à estrutura básica da sociedade; e a segunda parte é entendida como um sistema social aberto no qual, para usarmos a frase tradicional, as carreiras estão abertas aos talentos. Suponho em todas as interpretações que o primeiro princípio de liberdade igual é satisfeito e que a economia é, dizendo de forma geral, um sistema de mercado livre, embora os meios de produção possam ou não ser propriedades privadas. O sistema de liberdade natural afirma, então, que uma estrutura básica que satisfaz o princípio da eficiência, e na qual

as posições estão abertas àqueles capazes de lutar por elas e dispostos a isso, levará a uma distribuição justa. Considera-se que atribuir direitos e deveres desse modo resulta num esquema que distribui renda e riqueza, autoridade e responsabilidade, de modo eqüitativo, não importa qual seja a forma de distribuição. A doutrina inclui um elemento importante da justiça procedimental pura que também está presente nas outras interpretações.

Neste ponto é necessário fazer uma pequena digressão para explicar o princípio da eficiência. Trata-se simplesmente do princípio do "ótimo de Pareto" (como é conhecido pelos economistas) formulado de modo a se aplicar à estrutura básica[7]. Usarei o termo "eficiência" porque ele está literalmente correto e o termo "otimização" (utilizado pelos economistas) sugere que o conceito seja muito mais amplo do que é na realidade[8]. Com certeza, esse princípio só se destinava originalmente a configurações particulares do sistema econômico, por exemplo, à distribuição de bens entre os consumidores ou a modos de produção. O princípio afirma que uma configuração é eficiente sempre que é impossível mudá-la de modo a fazer com que algumas pessoas (pelo menos uma) melhorem a sua situação sem que, ao mesmo tempo, outras pessoas (pelo menos uma) piorem a sua. Dessa forma, uma distribuição de um estoque de mercadorias é eficiente se não existe redistribuição dessas mercadorias que melhore a situação de pelo menos um desses indivíduos sem que um outro fique em desvantagem. A organização da produção é eficiente se não existe um modo de alterar os insumos a fim de aumentar a produção de algum bem sem que se diminua a produção de outro. Pois, se pudéssemos ter mais quantidade de um bem sem ter de nos privar de um outro, o maior estoque de bens poderia ser usado para melhorar a situação de algumas pessoas sem piorar em nada as de outras. Essas aplicações do princípio mostram que ele é, de fato, um princípio de eficiência. Uma distribuição de bens ou um esquema de produção é ineficiente quando há modos de fazer algo ainda melhor para alguns indivíduos sem fazer nada pior para os outros. Presumirei que as partes na posição original aceitam

esse princípio para julgar a eficiência das organizações sociais e econômicas. (Ver a discussão do princípio da eficiência a seguir.)

O princípio da eficiência

Suponhamos que exista um estoque fixo de bens para ser distribuído entre duas pessoas, x_1 e x_2. Que a linha AB represente os pontos em que, dado o ganho de x_1 no nível correspondente, não há como distribuir os bens de modo a fazer com que x_2 fique em melhor situação do que o ponto indicado pela curva. Consideremos o ponto D = (a, b). Mantendo então x_1 no nível a, o melhor que pode ser feito por x_2 é o nível b. Na figura 3 o ponto O, a origem, representa a posição antes que qualquer bem seja distribuído. Os pontos da linha AB são os pontos eficientes. Pode-se ver que cada ponto em AB satisfaz o critério de Pareto: não há redistribuição que melhore a situação de qualquer uma das pessoas sem que piore a da outra. Isso é ilustrado pelo fato de que a linha AB desce obliquamente curvando-se para a direita. Uma vez que só existe um estoque fixo de itens, supõe-se que na medida em que uma pessoa ganha a outra perde. (Com certeza, essa suposição se torna inválida no caso da estrutura básica que é um sistema de cooperação que produz uma soma de vantagens positivas.) Normalmente, supõe-se que a região OAB seja um conjunto convexo. Isso significa que dado qualquer par de pontos no conjunto, os pontos

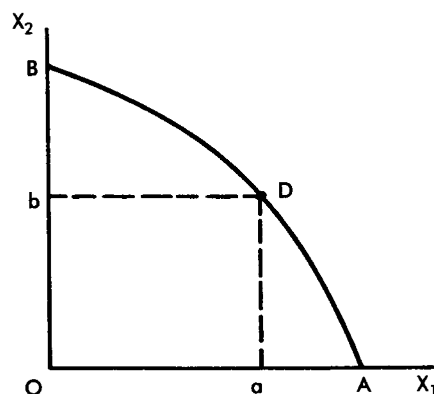


FIGURA 3

da linha reta que liga esses dois pontos também devem estar no conjunto. Círculos, elipses, quadrados, triângulos, etc. são conjuntos convexos.

Está claro que há muitos pontos eficientes, na verdade, todos os pontos da linha AB. O princípio da eficiência não seleciona, por si só, uma distribuição particular de mercadorias como a mais eficiente. Para selecionar entre as distribuições eficientes é necessário um outro princípio, por exemplo, um princípio de justiça.

De dois pontos, se um está a nordeste do outro, esse ponto é superior pelo princípio da eficiência. Pontos a noroeste ou a sudeste não podem ser comparados. A ordenação definida pelo princípio da eficiência é apenas parcial. Assim, apesar de na figura 4 C ser superior a E, e D ser superior a F, nenhum dos pontos da linha AB são superiores ou inferiores uns em relação aos outros. A classe dos pontos eficientes não pode ser classificada comparativamente. Até mesmo os pontos extremos A e B, nos quais uma das partes tem tudo, são eficientes, exatamente como os outros pontos de AB.

Observe-se que não podemos dizer que qualquer ponto da linha AB é superior a *todos* os pontos no interior de OAB. Cada ponto de AB é superior apenas àqueles pontos no interior que estão a sudoeste dele. Assim, o ponto D é superior a todos os pontos que estão dentro do retângulo indicado pelas linhas pontilhadas que unem D aos pontos a e b. O ponto D não é superior ao ponto E. Esses pontos não podem ser classificados comparativamente. O ponto C, entretan-

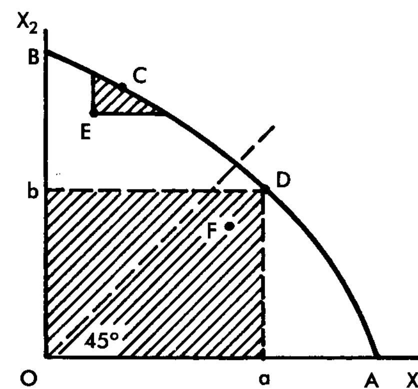


FIGURA 4

to, é superior a E, assim como todos os pontos da linha AB que pertencem à pequena região triangular sombreada que tem o ponto E como um de seus extremos.

Por outro lado, se tomarmos a linha com inclinação de 45° como indicadora do *locus* de distribuição igual (isso supõe uma interpretação cardinal interpessoal dos eixos, algo que não havia sido suposto nas observações precedentes), e se considerarmos essa linha como uma base adicional de decisões, então, considerando tudo, o ponto D pode ser preferível ao ponto C e ao ponto E. O ponto D está muito mais próximo dessa linha. Podemos até decidir que um ponto interior como F deve ser preferível a C, que é um ponto eficiente. Na verdade, na justiça como eqüidade os princípios de justiça são anteriores a considerações de eficiência e, portanto, falando de forma geral, os pontos interiores que representam distribuições justas serão geralmente preferíveis em relação aos pontos eficientes que representam distribuições injustas. Com certeza, a figura 4 representa uma situação muito simples e não pode ser aplicada à estrutura básica.

O princípio da eficiência pode ser aplicado à estrutura básica em referência às expectativas dos homens representativos[9]. Assim, podemos dizer que uma organização de direitos e deveres na estrutura básica é eficiente se, e somente se, é impossível mudar as regras, redefinir o esquema de direitos e deveres, de modo a aumentar as expectativas de qualquer dos homens representativos (pelo menos um) sem ao mesmo tempo diminuir as expectativas de um (pelo menos um) outro homem representativo. É claro que essas alterações devem ser consistentes com os outros princípios. Ou seja, ao mudarmos a estrutura básica não nos é permitido violar o princípio de liberdade igual ou a exigência de posições abertas. O que pode ser alterado é a distribuição de renda e riqueza e o modo pelo qual aqueles em posição de autoridade e responsabilidade regulam as atividades cooperativas. Consistente com as restrições de liberdade e acessibilidade, a alocação desses bens primários pode ser ajustada para modificar as expectativas dos indivíduos representativos. Uma organização da estrutura básica é eficiente quando não há como mudar essa distribuição de modo a elevar as perspectivas de alguns sem diminuir as perspectivas de outros.

Existem, devo supor, muitas organizações eficientes da estrutura básica. Cada uma delas especifica uma divisão de vantagens advindas da cooperação social. O problema é escolher entre elas, encontrar uma concepção da justiça que eleja também como justa uma dessas distribuições eficientes. Se conseguirmos fazer isso, teremos ido além da mera eficiência, mas de um modo compatível com ela. Mas é natural testar a idéia de que, se o sistema social é eficiente, não há motivo para nos preocuparmos com a distribuição. Nesse caso, todas as organizações eficientes são declaradas igualmente justas. Sem dúvida, no caso da alocação de bens particulares para indivíduos concretos, essa sugestão seria bizarra. Ninguém iria supor que, do ponto de vista da justiça, não importa se um entre vários homens possui tudo. Mas a sugestão parece igualmente irrazoável para a estrutura básica. Dessa forma, pode ser que, sob certas condições, um regime de servidão não possa ser significativamente reformado sem a diminuição das expectativas de algum homem representativo, por exemplo, dos proprietários de terras, e nesse caso o regime servidão é eficiente. No entanto, pode também acontecer, sob as mesmas condições, que um sistema de trabalho livre não possa ser mudado sem diminuir as expectativas de algum outro homem representativo, por exemplo os trabalhadores livres, e portanto esse arranjo é igualmente eficiente. De forma mais geral, podemos dizer que sempre que uma sociedade está dividida em um número significativo de categorias é possível, suponhamos, maximizar as expectativas de qualquer um de seus homens representativos. Esses pontos máximos fornecem pelo menos o mesmo número de posições eficientes, pois nenhuma delas pode ser abandonada no intuito de elevar as expectativas de outros sem diminuir aquelas do homem representativo em relação ao qual o máximo é definida. Assim, cada um dos extremos é eficiente, mas certamente eles não podem ser todos justos.

Essas reflexões demonstram apenas o que sempre soubemos, ou seja, que o princípio da eficiência sozinho não pode servir como uma concepção da justiça[10]. Portanto é preciso completá-lo de alguma forma. No sistema de liberdade natural

o princípio da eficiência é restringido por certas instituições básicas; quando essas restrições são respeitadas qualquer distribuição eficiente resultante é aceita como justa. Falando de forma aproximativa, o sistema de liberdade natural seleciona uma distribuição eficiente como segue: suponhamos que sabemos, com base na teoria econômica, que, nas condições padronizadas que definem uma economia de mercado competitiva, a renda e a riqueza serão distribuídas de um modo eficiente, e que a distribuição eficiente particular resultante em qualquer período é determinada pela distribuição inicial de ativos, ou seja, pela distribuição inicial de renda e riqueza, e de talentos e habilidades naturais. Com cada distribuição inicial, chega-se a um resultado eficiente. Dessa forma, se devemos aceitar o resultado como justo, e não apenas como eficiente, deveremos também aceitar a base sobre a qual, ao longo do tempo, a distribuição inicial de ativos é determinada.

No sistema de liberdade natural a distribuição inicial é regulada pelas organização implícita na concepção de carreiras abertas a talentos (como se definiu anteriormente). Essa organização pressupõe uma base de liberdade igual (especificada pelo primeiro princípio) e uma economia de mercado livre. Ela exige uma igualdade formal de oportunidades, no sentido de que todos têm pelo menos os mesmos direitos legais de acesso a todas as posições sociais privilegiadas. Mas como não há esforço algum para preservar uma igualdade, ou similaridade, de condições sociais, a não ser na medida em que isso seja necessário para preservar as instituições básicas indispensáveis, a distribuição inicial de ativos para cada período de tempo é fortemente influenciada pelas contingências naturais e sociais. A distribuição existente de renda e riqueza, por exemplo, é o efeito cumulativo de distribuições anteriores de ativos naturais – ou seja, talentos e habilidades naturais – conforme eles foram desenvolvidos ou não, e a sua utilização foi favorecida ou desfavorecida ao longo do tempo por circunstâncias sociais e eventualidades fortuitas como pela eventualidade de acidentes ou da boa sorte. Intuitivamente, a mais óbvia injustiça do sistema de liberdade natural é que ele permite que a distribuição das porções seja influenciada por esses fatores tão arbitrários do ponto de vista ético.

O que chamarei de interpretação liberal tenta corrigir isso acrescentando à exigência de carreiras abertas a talentos a condição adicional de uma eqüitativa igualdade. A idéia aqui é que as posições não devem estar abertas apenas de um modo formal, mas que todos devem ter uma oportunidade eqüitativa de atingi-las. À primeira vista, não fica claro o que isso significa, mas podemos dizer que aqueles com habilidades e talentos semelhantes devem ter chances semelhantes na vida. Mais especificamente, supondo que haja uma distribuição de dotes naturais, aqueles que estão no mesmo nível de talento e habilidade, e têm a mesma disposição para utilizá-los, devem ter as mesmas perspectivas de sucesso, independentemente de seu lugar inicial no sistema social. Em todos os setores da sociedade deveria haver, de forma geral, iguais perspectivas de cultura e realização para todos os que são dotados e motivados de forma semelhante. As expectativas daqueles com as mesmas habilidades e aspirações não devem ser afetadas por sua classe social[11].

A interpretação liberal dos dois princípios busca, então, mitigar a influência das contingências sociais e boa sorte espontânea sobre a distribuição das porções. Para atingir esse objetivo é necessário impor ao sistema social condições estruturais básicas adicionais. Devem ser estabelecidas adaptações do mercado livre dentro de uma estrutura de instituições políticas e legais que regule as tendências globais dos eventos econômicos e preserve as condições sociais necessárias para a igualdade eqüitativa de oportunidades. Os elementos dessa estrutura são bastante familiares, embora possa ser útil relembrar a importância de se evitarem acúmulos excessivos de propriedade e riqueza e de se manterem iguais oportunidades de educação para todos. As oportunidades de se atingir conhecimento cultural e qualificações não deveriam depender da posição de classe de uma pessoa, e assim o sistema escolar, seja público ou privado, deveria destinar-se a eliminar barreiras de classe.

Embora a concepção liberal pareça claramente preferível ao sistema de liberdade natural, intuitivamente ela ainda parece

defeituosa. Em primeiro lugar, mesmo que funcione perfeitamente eliminando a influência das contingências sociais, ela ainda permite que a distribuição de renda e riqueza seja influenciada pela distribuição natural de habilidades e talentos. Dentro dos limites permitidos pelas organizações básicas, a distribuição das frações é decidida pelo resultado da loteria da natureza; e, de uma perspectiva ética, esse resultado é arbitrário. Não há mais motivos para permitir que a distribuição de renda e riqueza obedeça à distribuição de dotes naturais do que para aceitar que ela se acomode à casualidade histórica ou social. Além do mais, o princípio de oportunidades eqüitativas só pode ser realizado de maneira imperfeita, pelo menos enquanto existir algum tipo de estrutura familiar. A extensão do desenvolvimento e da função das capacidades naturais é afetada por todos os tipos de condições sociais e atitudes de classe. Mesmo a disposição de fazer um esforço, de tentar, e de ser assim merecedor, no sentido comum do termo, em si mesma depende de circunstâncias sociais e familiares felizes. Na prática, é impossível assegurar oportunidades iguais de realização e de cultura para os que receberam dotes semelhantes, e portanto talvez se prefira adotar um princípio que reconheça esse fato e também mitigue os efeitos arbitrários da própria loteria natural. O fato de a concepção liberal fracassar nesse ponto nos encoraja a buscar uma outra interpretação para os dois princípios da justiça.

Antes de nos voltarmos para a concepção da igualdade democrática, deveríamos observar a da aristocracia natural. Nessa visão, não se faz tentativa alguma de regular as contingências sociais além do que exige a igualdade formal de oportunidades, mas as vantagens das pessoas com maiores dotes naturais devem limitar-se àqueles que promovem o bem dos setores mais pobres da sociedade. O ideal aristocrático é aplicado a um sistema que é aberto, pelo menos de um ponto de vista legal, e a melhor situação daqueles favorecidos por ele é considerada justa apenas quando menos possuiriam os que estão em posição inferior se menos fosse dado para os que estão em posição superior[12]. Desse modo, a idéia de *noblesse oblige* é transferida para a concepção de aristocracia natural.

Mas tanto a concepção liberal quanto a de aristocracia natural são instáveis. Pois uma vez que somos perturbados pela influência de qualquer um dos dois elementos, seja da contingência social, seja do acaso natural, na determinação de parcelas distributivas, ao refletirmos somos compelidos a ficar preocupados também pela influência do outro elemento. De um ponto de vista moral, ambos parecem igualmente arbitrárias. Portanto, independentemente de como afastemos do sistema de liberdade natural, não podemos ficar satisfeitos com nada que não seja a concepção democrática. Ainda tenho de explicá-la. E, além do mais, nenhuma das observações anteriores é um argumento a favor dessa concepção, já que em uma teoria contratualista todas as demonstrações, estritamente falando, devem ser construídos em termos do que seria racional aceitar na posição original. No entanto, estou interessado aqui em preparar o caminho para a minha interpretação preferida dos dois princípios, de modo que esses critérios, especialmente o segundo, não pareçam exagerados para o leitor. Uma vez que estamos tentando encontrar para eles uma interpretação que trate todos igualmente como pessoas morais, e que não meça a parte de cada homem nos benefícios e encargos da cooperação social em função da sua fortuna social ou sua sorte na loteria natural, a interpretação democrática é a melhor escolha entre as quatro alternativas. Com esses comentários à guisa de prefácio, volto-me agora para essa concepção.

13. A igualdade democrática e o princípio da diferença

Como sugere a tabela, chega-se à igualdade democrática por meio da combinação do princípio da igualdade eqüitativa de oportunidades com o princípio da diferença. Este último elimina a indeterminação do princípio da eficiência elegendo uma posição particular a partir da qual as desigualdades econômicas e sociais da estrutura básica devem ser julgadas. Supondo-se a estrutura de instituições exigida pela liberdade igual e pela igualdade eqüitativa de oportunidades, as maiores expectativas daqueles em melhor situação são justas se, e somente

se, funcionam como parte de um esquema que melhora as expectativas dos membros menos favorecidos da sociedade. A idéia intuitiva é de que a ordem social não deve estabelecer e assegurar as perspectivas mais atraentes dos que estão em melhores condições a não ser que, fazendo isso, traga também vantagens para os menos afortunados. (Ver a seguir a discussão do princípio da diferença.)

O princípio da diferença

Suponha-se que as curvas de indiferença representem agora as distribuições que são consideradas como igualmente justas. Então, o princípio da diferença é uma concepção fortemente igual no sentido de que, se não houver uma distribuição que melhore a situação de ambas as pessoas (limitando-nos, para simplificar, ao caso de duas pessoas), deve-se preferir uma distribuição igual. As curvas de indiferença tomam a forma representada na figura 5. Na verdade, essas curvas são feitas de linhas verticais e horizontais que se interseccionam em ângulos retos na altura da linha com inclinação de 45° (mais uma vez supondo-se uma interpretação cardinal e interpessoal dos eixos). Não importa o quanto a situação de cada pessoa seja melhorada; do ponto de vista do princípio da diferença, não há ganho algum a não ser que o outro também ganhe.

Suponha-se que x_1 seja o homem representativo mais favorecido na estrutura básica. À medida que as suas perspectivas aumentam, aumentam também as perspectivas de x_2, o homem menos favorecido. Na figura 6, admite-se que a curva OP represente a contribuição para as expectativas de x_2 causadas pelas maiores expectativas de x_1. O ponto de origem O representa o estado hipotético no qual todos os

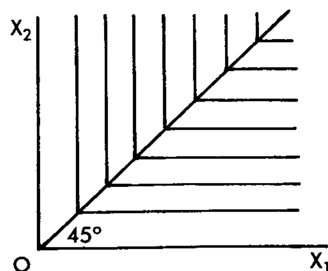


FIGURA 5

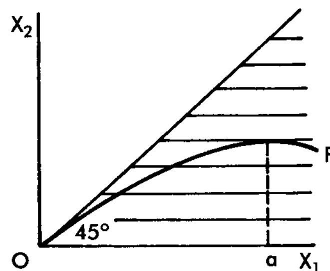


FIGURA 6

bens primários são distribuídos igualitariamente. A curva OP está sempre abaixo da linha a 45°, uma vez que x_1 está sempre em melhores condições. Dessa forma, as únicas partes relevantes das curvas de indiferença são as que ficam abaixo dessa linha, e por esse motivo, a parte superior à esquerda da figura 6 está em branco. É possível ver com clareza que o princípio da diferença só é perfeitamente satisfeito quando a curva OP apenas tangencia a mais alta curva de indiferença que atinge. Na figura 6, esse ponto tangencial é representado por a.

Note-se que a curva de contribuição OP se eleva à direita porque se supõe que a cooperação social definida pela estrutura básica é mutuamente vantajosa. Não se trata mais de distribuir aleatoriamente um estoque fixo de bens. Além disso, nada se perde se é possível uma comparação interpessoal precisa dos benefícios. Basta que a pessoa menos favorecida possa ser identificada e a sua preferência racional determinada.

Uma visão menos igualitária que o princípio da diferença, e talvez mais plausível à primeira vista, é aquela na qual as curvas de indiferença para distribuições equivalentes (ou para todas as coisas consideradas) são curvas regulares e convexas em relação à origem, como na figura 7. As curvas de indiferença para as funções de bem-estar social são freqüentemente representadas desse modo. Esse formato das curvas expressa o fato de que dado que cada uma das pessoas ganha em detrimento da outra, o aumento de benefícios para ela se torna menos valioso de um ponto de vista social.

Um utilitarista clássico, por outro lado, é indiferente quanto ao modo de distribuição de uma quantia fixa de bens. Ele só recorre à igualdade para resolver impasses. Se só há duas pessoas, então, supondo uma interpretação cardinal interpessoal dos eixos, as linhas de indiferença do utilitarista para distribuições são linhas retas perpendi-

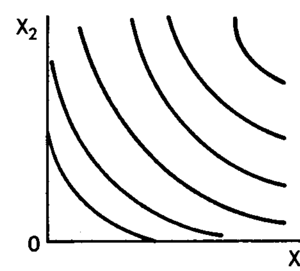


FIGURA 7

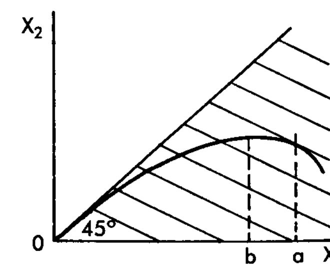


FIGURA 8

culares à linha com inclinação de 45°. Entretanto, uma vez que x_1 e x_2 são homens representativos, os ganhos obtidos por eles devem ser avaliados pelo número de pessoas que cada um representa. Como presumivelmente x_2 representa muito mais pessoas que x_1, as linhas de indiferença se tornam mais horizontais, como mostra a figura 8. A proporção entre o número dos favorecidos e o número dos desfavorecidos define a inclinação dessas linhas retas. Desenhando como antes a mesma curva de distribuição OP, vemos que a melhor distribuição de um ponto de vista utilitarista é alcançada no ponto que está além do ponto b onde a curva OP atinge o seu máximo. Como o princípio da diferença seleciona o ponto b e b está sempre à esquerda de a, o utilitarismo permite, quando as outras circunstâncias são iguais, maiores desigualdades.

Para ilustrar o princípio da diferença, consideremos a distribuição de renda entre as classes sociais. Suponhamos que os vários grupos pertencentes a diferentes faixas de renda estejam correlacionados a indivíduos representativos, e que em referência às expectativas destes últimos possamos julgar a distribuição. Ora, digamos que aqueles que de início são membros da classe empresarial na democracia com propriedade privada têm melhores perspectivas do que aqueles que de início estão na classe dos trabalhadores não especializados. Parece provável que isso será verdadeiro mesmo quando as injustiças sociais agora existentes forem eliminadas. O que, então, pode justificar esse tipo de desigualdade inicial nas perspectivas de vida? De acordo com o princípio da diferença, a desigualdade é justificável apenas se a diferença de expectativas for vantajosa para o homem representativo que está em piores condições, neste caso o trabalhador representativo não especializado. A desigualdade de expectativas seria justificável somente se a sua diminuição tornasse a classe trabalhadora ainda mais desfavorecida. Supostamente, dada a cláusula do segundo princípio referente às posições abertas e o princípio da liberdade de uma maneira geral, as maiores expectativas permitidas aos empresários os encorajam a fazer coisas que elevam as perspectivas da classe trabalhadora. Suas perspectivas melhores funcionam como incentivos para que o processo econômico seja mais eficiente, a inovação se instaure num ritmo mais acelerado, e assim por diante. Não considerarei até que ponto essas suposições são verdadeiras. O importante é que deve haver alguma argumentação desse tipo para que essas desigualdades satisfaçam o princípio da diferença.

Farei agora algumas observações sobre esse princípio. Em primeiro lugar, ao aplicá-lo, devemos distinguir entre dois casos. O primeiro caso é aquele em que as expectativas dos menos favorecidos estão de fato maximizadas (obedecendo, é claro, às restrições mencionadas). Nenhuma mudança nas expectativas daqueles que estão em melhor posição pode, nesse caso, melhorar a situação dos menos favorecidos. Dá-se então o que chamarei de esquema perfeitamente justo. O segundo caso é aquele em que as expectativas de todos os mais favorecidos de qualquer forma contribuem para o bem-estar dos menos favorecidos. Ou seja, se suas expectativas fossem diminuídas, as perspectivas dos menos favorecidos cairiam da mesma forma. No entanto, ainda não se atingiu o máximo. Expectativas ainda mais elevadas para os mais favorecidos elevariam as expectativas daqueles que estão em posição mais baixa. Afirmarei que tal esquema é totalmente justo, mas não a organização mais justa. Um esquema é injusto quando uma ou mais das maiores expectativas são excessivas. Se essas expectativas fossem diminuídas, a situação dos menos favorecidos seria melhorada. A medida da injustiça de um ordenamento depende de quão excessivas são as expectativas mais altas e da extensão em que sua realização dependa da violação dos outros princípios da justiça, por exemplo, a igualdade eqüitativa de oportunidades; mas não tentarei medir os graus de injustiça. O ponto a ser notado aqui é que apesar de o princípio da diferença ser, estritamente falando, um princípio maximizador, há uma distinção significativa entre os casos que não atingem a melhor ordenação. Uma sociedade deveria tentar evitar situações em que as contribuições marginais dos mais favorecidos sejam negativas, uma vez que, todas as demais coisas permanecendo iguais, isso parece um erro mais grave do que não atingir o melhor esquema quando as contribuições são positivas. A diferença ainda

maior entre as classes viola o princípio de vantagens mútuas e também o da igualdade democrática (§ 17).

Um outro ponto a considerar é o seguinte. Vimos que o sistema de liberdade natural e a concepção liberal vão além do princípio da eficiência, criando certas instituições básicas e deixando o resto ao encargo da justiça procedimental pura. A concepção democrática sustenta que, embora a justiça procedimental pura possa ser invocada pelo menos em certa medida, o modo como as interpretações anteriores fazem isso ainda deixa muita coisa para a casualidade social e natural. Mas deve-se notar que o princípio da diferença é compatível com o princípio da eficiência. Pois, quando o primeiro é totalmente satisfeito, é de fato impossível melhorar a situação de qualquer homem representativo sem piorar a de outro, ou seja, a do homem representativo menos favorecido cujas expectativas devemos maximizar. Assim, a justiça é definida de modo a ser consistente com a eficiência, pelo menos nos casos em que os dois princípios são perfeitamente satisfeitos. É claro que, se a estrutura básica for injusta, esses princípios autorizarão mudanças que podem diminuir as expectativas de alguns dos que estão em situação melhor, e portanto a concepção democrática não é consistente com o princípio da eficiência se considerarmos que esse princípio significa que são permitidas apenas mudanças que melhoram as perspectivas de todos. A justiça tem primazia sobre a eficiência e exige algumas mudanças que não são eficientes nesse sentido. A consistência se verifica apenas no sentido de que um esquema perfeitamente justo é também eficiente.

A seguir, podemos considerar uma certa complicação relacionada com o significado do princípio da diferença. Aceitou-se sem questionar a hipótese de que se o princípio é satisfeito, todos se beneficiam. Existe um sentido óbvio no qual isso é verdadeiro: a posição de cada homem é melhorada em relação à ordenação inicial de igualdade. Mas é claro que nada depende de sermos capazes de identificar essa ordenação inicial; de fato, o quão bem estão os homens nessa situação não tem nenhum papel essencial na aplicação do princípio da diferença. Simplesmente maximizamos as expectativas da posição menos favorecida obedecendo às limitações exigidas. Contanto que isso traga benefícios para todos, como supus até agora, os ganhos estimados em relação à situação de igualdade hipotética são irrelevantes, quando não impossíveis de determinar. Pode haver, entretanto, um outro sentido em que todos se beneficiam quando o princípio da diferença é satisfeito, ao menos se fizermos algumas suposições. Suponhamos que as desigualdades nas expectativas estão ligadas em cadeia: ou seja, se uma vantagem tem o efeito de elevar as expectativas da posição mais baixa, ela também eleva as expectativas de todas as camadas intermediárias. Por exemplo, se as maiores expectativas para os empresários beneficiam os trabalhadores não especializados, também devem beneficiar os semi-especializados. Note-se que a ligação em cadeia não diz nada a respeito do caso em que os menos afortunados não ganham, de modo que não significa que todos os efeitos atuam uns sobre os outros. Suponhamos ainda que as expectativas estão intimamente entrelaçadas: ou seja, é impossível elevar ou abaixar a expectativa de qualquer homem representativo sem elevar ou abaixar a expectativa de qualquer outro homem representativo, especialmente a do menos favorecido. Não há pontas soltas, por assim dizer, no modo como as expectativas se entrelaçam. Ora, com essas suposições há um sentido em que todos se beneficiam quando o princípio da diferença é satisfeito. Pois o homem representativo que está em melhores condições em qualquer comparação de mão-dupla ganha pelas vantagens que lhe são oferecidas, e o homem em piores condições ganha por meio das contribuições originadas pelas desigualdades. Sem dúvida, essas condições podem não se verificar. Mas nesse caso aqueles que estão em situação melhor não deveriam ter poder de veto em relação aos benefícios disponíveis para os menos favorecidos. Ainda temos de maximizar as expectativas daqueles menos favorecidos (Ver a seguir a discussão sobre a ligação em cadeia.)

Ligação em cadeia

Para simplificar, suponha-se que há três homens representativos. Que x_1 seja o mais favorecido e x_3 o menos favorecido, com x_2 entre ambos. Que as expectativas de x_1 sejam marcadas ao longo do eixo horizontal e as expectativas x_2 e x_3 ao longo do eixo vertical. As curvas que mostram as contribuições do mais favorecido para os outros grupos começam na origem, que é a posição hipotética de igualdade. Além disso, há um limite para o ganho máximo do mais favorecido que se baseia na suposição de que, embora o princípio da diferença o permitisse, haveria efeitos injustos sobre o sistema político e outros sistemas semelhantes, efeitos esses que são excluídos pela prioridade da liberdade.

O princípio da diferença seleciona o ponto onde a curva para x_3 atinge seu máximo, por exemplo, o ponto a na figura 9.

A ligação em cadeia significa que em qualquer ponto onde a curva x_3 está subindo para a direita, a curva x_2 também está subindo, como nos intervalos à esquerda dos pontos a e b, nas figuras 9 e 10. A ligação em cadeia não diz nada sobre o caso em que a curva x_3 está descendo para a direita, como no intervalo à direita do ponto a na figura 9. A curva x_2 pode estar subindo ou descendo (como indica a linha tracejada x'_2). A ligação em cadeia não se verifica à direita de b na figura 10.

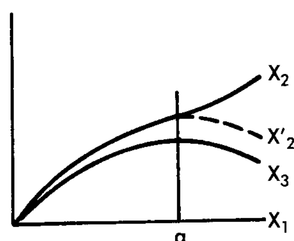


FIGURA 9

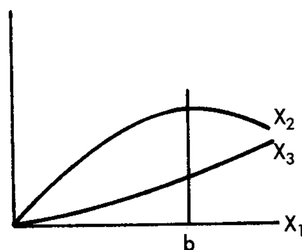


FIGURA 10

Os intervalos em que tanto a curva x_2 quanto a curva x_3 estão subindo definem os intervalos de contribuições positivas. Qualquer deslocamento para a direita aumenta a expectativa média (utilidade média, se a utilidade for medida pelas expectativas) e também satisfaz o princípio da eficiência como um critério de mudança, ou seja, os pontos à direita melhoram a situação de todos.

Na figura 9 as expectativas médias podem estar subindo além do ponto a, embora as expectativas dos menos favorecidos estejam caindo. (Isso depende dos pesos dos vários grupos.) O princípio da diferença exclui essa possibilidade e seleciona o ponto a.

Entrelaçamento significa que não há trechos planos nas curvas para x_2 e x_3. Em cada ponto ambas as curvas estão subindo ou descendo. Todas as curvas ilustradas estão intimamente entrelaçadas.

Não vou examinar qual é a probabilidade de a ligação em cadeia e o entrelaçamento se verificarem. O princípio da diferença não depende de essas relações serem satisfeitas. Entretanto, quando as contribuições das posições mais favorecidas se espalham de forma geral por toda a sociedade, não ficando confinadas a setores particulares, parece plausível que se os menos favorecidos se beneficiam, o mesmo acontece com os outros das camadas intermediárias. Além disso, uma ampla difusão de benefícios é favorecida por duas características das instituições, ambas exemplificadas pela estrutura básica: primeiro, elas são montadas para promover certos interesses fundamentais que todos têm em comum; e, segundo, os cargos e posições são abertos. Assim, parece provável que se a autoridade e o poder dos legisladores e juízes, por exemplo, melhoram a situação dos menos favorecidos, irão melhorar também a situação dos cidadãos em geral. A ligação em cadeia pode muitas vezes ser verdadeira, contanto que os outros princípios da justiça sejam satisfeitos. Se é assim, então podemos observar que dentro da região de contribuições positivas (a região na qual as vantagens daqueles em posições privilegiadas aumentam as perspectivas dos menos favorecidos) qualquer movimento na direção da ordenação perfeitamente justa melhora as expectativas de todos. Nessas circunstâncias, o princípio da diferença tem conseqüências práticas relativamente semelhantes às dos princípios da eficiência e da utilidade média (se a utilidade é medida pelos bens primários). Sem dúvida, se a ligação em cadeia raramente se verifica, essa semelhança não é importante. Mas parece provável que, dentro de um esquema social justo, uma difusão geral de benefícios freqüentemente ocorra.

Existe uma outra complicação. Supomos o entrelaçamento a fim de simplificar o enunciado do princípio da diferença. É claramente concebível, não importando a probabilidade ou o significado disso na prática, que os menos favorecidos não sejam afetados de nenhum outro modo por algumas mudanças nas expectativas dos que estão em melhor posição, embora essas mudanças beneficiem outros. Nesse tipo de caso o entrelaçamento falha, e para resolver a situação podemos expressar um princípio mais geral, como o seguinte: em uma estrutura básica com n representantes relevantes, primeiro maximizar o bem-estar do homem representativo em pior situação; segundo, para obter igual bem-estar do representante em pior condição, maximizar o bem-estar do homem representativo cuja posição desfavorecida vem logo após a do primeiro; e assim por diante até o último estágio que é, para obter igual bem-estar de todos os representantes que precedem n–1, maximizar o bem-estar do homem representativo na melhor situação. Podemos pensar nisso como o princípio do intervalo lexical[13]. Penso, entretanto, que em casos concretos é improvável que esse princípio seja pertinente, pois quando os maiores benefícios potenciais para os mais favorecidos são significativos, certamente haverá algum modo de também melhorar a situação dos menos favorecidos. As leis gerais que governam as instituições da estrutura básica asseguram que não surgirão casos que exijam o princípio lexical. Assim, deverei sempre usar o princípio da diferença em sua forma mais simples, e por isso o resultado das nossas últimas seções é que o segundo princípio se interpreta desta forma:

> As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de modo a serem ao mesmo tempo (a) para o maior benefício esperado dos menos favorecidos e (b) vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade eqüitativa de oportunidades.

Finalmente, um comentário terminológico. Os economistas podem desejar se referir ao princípio da diferença como o critério *maximin*, mas eu cuidadosamente evitei esse nome por várias razões. Geralmente se entende o critério *maximin* como uma regra para escolha em condições de grande incerteza (§ 26), enquanto o princípio da diferença é um princípio da justiça. Não é recomendável usar o mesmo nome para duas coisas tão distintas. O princípio da diferença é um critério muito especial: aplica-se em primeiro lugar à estrutura básica da sociedade através dos indivíduos representativos cujas expectativas devem ser estimadas por uma lista ordenada de bens primários (§ 15). Além disso, chamar o princípio da diferença de princípio *maximin* pode sugerir erroneamente que o argumento principal para esse princípio na posição original deriva de uma suposição de aversão muito alta ao risco. Existe de fato uma relação entre o princípio da diferença e essa suposição, mas atitudes extremas frente ao risco não são postuladas (§ 28); e, de qualquer modo, há muitas considerações a favor do princípio da diferença nas quais a aversão ao risco não desempenha papel algum. Assim, é melhor usar a expressão "critério *maximin*" apenas para a regra de escolha em situações de incerteza.

14. A igualdade eqüitativa de oportunidades e a justiça procedimental pura

Gostaria agora de comentar a segunda parte do segundo princípio, que de agora em diante deve ser entendido como o princípio liberal da igualdade eqüitativa de oportunidades. Portanto, não se deve confundi-lo com a noção de carreiras abertas a talentos; nem devemos esquecer que, como está ligado ao princípio da diferença, esse princípio tem conseqüências claramente distintas da interpretação liberal dos dois princípios tomados em conjunto. Em particular, tentarei demonstrar mais adiante (§ 17) que esse princípio não está sujeito à objeção de que sua aplicação conduz a uma sociedade meritocrática. Desejo agora considerar alguns outros pontos, especialmente a sua relação com a idéia da justiça procedimental pura.

Em primeiro lugar, porém, devo notar que as razões da exigência de posições abertas não são unicamente, nem mesmo principalmente, os da eficiência. Eu não sustentei que os car-

gos devem necessariamente estar abertos para que, de fato, todos se beneficiem com uma ordenação. Pois pode ser possível melhorar a situação de todos através da atribuição de certos poderes e benefícios a determinados cargos, apesar do fato de certos grupos serem excluídos delas. Embora o acesso seja restrito, talvez esses cargos possam, não obstante, atrair talentos superiores e encorajar melhores desempenhos. Mas o princípio das posições abertas impede isso. Ele expressa a convicção de que se algumas posições não estão abertas a todos de modo eqüitativo, os excluídos estariam certos em sentir-se tratados injustamente, mesmo que se beneficiassem dos maiores esforços daqueles autorizados a ocupá-las. Sua queixa seria justificada não só porque eles foram excluídos de certas recompensas externas geradas pelos cargos, mas porque foram impedidos de experimentar a realização pessoal que resulta de um exercício habilidoso e devotado dos deveres sociais. Seriam privados de uma das principais formas de bem humano.

Eu afirmei que a estrutura básica é o objeto primeiro da justiça. Sem dúvida, qualquer teoria ética reconhece a importância da estrutura básica como objeto da justiça, mas nem todas as teorias consideram essa importância do mesmo modo. Na justiça como eqüidade, a sociedade é interpretada como um empreendimento cooperativo para a vantagem de todos. A estrutura básica é um sistema público de regras que definem um esquema de atividades que conduz os homens a agirem juntos no intuito de produzir uma quantidade maior de benefícios e atribuindo a cada um certos direitos reconhecidos a uma parte dos produtos. O que uma pessoa faz depende do que as regras públicas determinam a respeito do que ela tem direito de fazer, e os direitos de uma pessoa dependem do que ela faz. Alcança-se a distribuição que resulta desses princípios honrando os direitos determinados pelo que as pessoas se comprometem a fazer à luz dessas expectativas legítimas.

Essas considerações sugerem a idéia de se tratar a questão das partes distributivas como uma questão de justiça procedimental pura[14]. A idéia intuitiva é conceber o sistema social de modo que o resultado seja justo qualquer que seja ele, pelo

menos enquanto estiver dentro de certos limites. A noção da justiça procedimental pura é melhor entendida através de uma comparação entre justiça procedimental perfeita e justiça procedimental imperfeita. Para ilustrar a primeira, considere-se o caso mais simples de divisão justa. Um certo número de homens deve dividir um bolo: supondo que a divisão justa seja uma divisão eqüitativa, qual será o procedimento, se é que existe um, que trará esse resultado? Questões técnicas à parte, a solução óbvia é fazer com que um homem divida o bolo e receba o último pedaço, sendo aos outros permitido que peguem os seus pedaços antes dele. Ele dividirá o bolo em partes iguais, já que desse modo pode assegurar para si próprio a maior parte possível. Esse exemplo ilustra os dois traços característicos da justiça procedimental perfeita. Primeiro, há um critério independente para uma divisão justa, um critério definido em separado e antes de o processo acontecer. E, segundo, é possível criar um procedimento que com certeza trará o resultado desejado. Naturalmente, há aqui certas suposições, como a de que o homem escolhido é capaz de dividir o bolo em partes iguais, quer a parte maior possível, e assim por diante. Mas podemos ignorar esses detalhes. O essencial é que haja um padrão independente para decidir qual resultado é justo e um procedimento que com certeza conduzirá a ele. É evidente que a justiça procedimental perfeita é rara, para que não se diga impossível, em casos de interesse muito mais concretos.

A justiça procedimental imperfeita é exemplificada pelo processo criminal. O resultado desejado é que o réu seja declarado culpado se, e somente se, ele cometeu o crime de que é acusado. O procedimento do julgamento está estruturado para buscar e estabelecer a verdade em relação a isso. Mas parece impossível determinar as regras legais de modo que elas sempre conduzam ao resultado correto. A doutrina do processo examina quais procedimentos e critérios de provas, entre outros elementos semelhantes, são os mais indicados para alcançar esse propósito de uma forma coerente com as outras finalidades da lei. Podemos esperar que ordenações diferentes para depoimentos perante o tribunal produzam os resultados certos

em diferentes circunstâncias, não sempre, mas pelo menos na maior parte do tempo. Um julgamento é, portanto, um exemplo de justiça procedimental imperfeita. Mesmo que a lei seja cuidadosamente obedecida, e os processos conduzidos de forma justa e adequada, pode-se chegar ao resultado errado. Um homem inocente pode ser considerado culpado, um homem culpado pode ser libertado. Nesse casos falamos de um erro judiciário: a injustiça não nasce da falha humana, mas de uma combinação fortuita de circunstâncias que frustra a finalidade das normas legais. A marca característica da justiça procedimental imperfeita é que, embora haja um critério independente para produzir o resultado correto, não há processo factível que com certeza leve a ele.

Contrastando com isso, a justiça procedimental pura se verifica quando não há critério independente para o resultado correto: em vez disso, existe um procedimento correto ou justo de modo que o resultado será também correto ou justo, qualquer que seja ele, contanto que o procedimento tenha sido corretamente aplicado. Essa situação pode ser ilustrada pelo jogo. Se um certo número de pessoas se engaja em uma série de apostas justas, a distribuição do dinheiro após a última aposta é justa, ou pelo menos não injusta, qualquer que seja essa distribuição. Suponho aqui que apostas justas são aquelas que têm uma expectativa zero de ganho, que as apostas são feitas de forma voluntária, que ninguém trapaceia, e assim por diante. O processo de apostas é justo e aceito livremente em condições que são justas. Assim, as circunstâncias contextuais definem um procedimento justo. Ora, qualquer distribuição de dinheiro cuja soma é igual à quantia inicial possuída por todos os indivíduos poderia resultar de uma série de apostas justas. Nesse sentido, todas essas distribuições particulares são igualmente justas. Uma característica distintiva da justiça procedimental pura é que o processo para a determinação do resultado justo deve ser realmente levado a cabo; pois nesses casos não há critério independente em referência ao qual se pode demonstrar que um resultado definitivo é justo. É claro que não podemos dizer que um estado particular dos negócios é justo porque poderia

ter sido alcançado pela obediência a um processo justo. Isso seria ir muito longe. Permitiria que alguém dissesse que quase todas as distribuições de bens são justas, ou eqüitativas, uma vez que elas poderiam ser o resultado de jogos justos. O que torna o resultado final das apostas justo, ou não injusto, é que ele tenha sido ocasionado por uma série de apostas justas. Um procedimento eqüitativo traduz a sua eqüidade no resultado apenas quando é efetivamente levado a cabo.

Portanto, a fim de se aplicar a noção de justiça procedimental pura às partes distributivas, é necessário construir e administrar imparcialmente um sistema justo de instituições. Apenas em referência ao contexto de uma estrutura básica justa, que inclui uma constituição política justa e uma organização justa das instituições econômicas e sociais, é que podemos dizer que existe o pré-requisito do procedimento justo. Na Parte 2 descreverei uma estrutura básica que tem as características necessárias (§ 43). Suas várias instituições são explicadas e ligadas pelos dois princípios da justiça.

O papel do princípio da igualdade eqüitativa de oportunidades é assegurar que o sistema de cooperação seja um sistema de justiça procedimental pura. A não ser que esse princípio seja satisfeito, não se aplicar a justiça distributiva, nem mesmo dentro de uma dimensão restrita. A vantagem prática da justiça procedimental pura é que não é mais necessário controlar a infindável variedade de circunstâncias nem as posições relativas mutáveis de pessoas particulares. Evitamos o problema de definir princípios que dêem conta das enormes complexidades que surgiriam se esses detalhes fossem pertinentes. É um erro focalizar nossa atenção sobre as posições relativas variáveis dos indivíduos e exigir que toda mudança, considerada como uma transação única e isolada, seja em si mesma justa. É a organização da estrutura básica que deve ser julgada, e julgada a partir de um ponto de vista geral. A não ser que estejamos preparados para criticá-la do ponto de vista de um homem representativo em alguma posição particular, não temos queixas contra ela. Assim, a aceitação dos dois princípios constitui um consenso para descartar como irrelevantes em relação à justiça

social grande parte da informação e muitas das complicações do dia-a-dia.

Na justiça procedimental pura, então, as distribuições de vantagens não são avaliadas em primeiro lugar através do confronto entre uma quantia disponível de benefícios, por um lado, e desejos e necessidades dados de indivíduos determinados, por outro. A alocação dos itens produzidos ocorre de acordo com o sistema público de regras, e esse sistema determina o que é produzido, quanto é produzido, e por que meios. Também determina reivindicações legítimas que, quando respeitadas, criam a distribuição resultante. Assim, nesse tipo de justiça procedimental, a correção da distribuição está fundada na justiça do esquema de cooperação do qual ela surge e na satisfação das reivindicações de indivíduos engajados nele. Uma distribuição não pode ser julgada separadamente do sistema do qual ela é o resultado ou sem levar em conta o que os indivíduos fizeram, de boa-fé, à luz de expectativas estabelecidas. Se perguntarmos de forma abstrata se uma distribuição de um dado estoque de coisas para indivíduos concretos com desejos e preferências conhecidas é melhor que uma outra, simplesmente não haverá resposta para essa pergunta. A concepção dos dois princípios da justiça não interpreta o problema primário da justiça distributiva como um problema de justiça alocativa.

A justiça alocativa, por sua vez, se aplica quando um dado conjunto de bens deve ser dividido entre indivíduos concretos com necessidades e desejos conhecidos. O conjunto a ser alocado não é a produção desses indivíduos, nem eles se apresentam em uma relação cooperativa concreta. Uma vez que não existe reivindicação prévia das coisas que devem ser distribuídas, é natural dividi-las de acordo com desejos e necessidades, ou até mesmo maximizar o saldo líquido de satisfação. A justiça se torna um tipo de eficiência, a não ser que se prefira a igualdade. Adequadamente generalizada, a concepção alocativa conduz à visão utilitarista clássica. Pois, como vimos, essa doutrina assimila a justiça à benevolência do espectador imparcial e este último é, por sua vez, assimilado ao projeto de instituições mais eficiente para promover o maior saldo de satisfações. O ponto a ser notado aqui é que o utilitarismo não interpreta a estrutura básica como um esquema de justiça procedimental pura. Pois o utilitarista tem, pelo menos em princípio, um padrão independente para julgar todas as distribuições, ou seja, o fato de elas produzirem o maior saldo líquido de satisfações. Nessa hipótese, as instituições são organizações mais ou menos imperfeitas cuja finalidade é atingir esse objetivo. Dessa forma, dados os desejos e as preferências concretas e os desenvolvimentos futuros permitidos por eles, o objetivo do homem de Estado é construir os esquemas sociais que melhor se aproximem de um alvo já especificado. Uma vez que esses programas de ação estão sujeitas às inevitáveis restrições e obstáculos do quotidiano, a estrutura básica é um caso de justiça procedimental imperfeita.

Por enquanto, presumirei que as duas partes do segundo princípio são lexicalmente ordenadas. Assim, temos uma ordenação lexical dentro de outra. A vantagem dessa concepção especial é que ela tem um formato definido e sugere certas questões a investigar; por exemplo, baseada em quais suposições, se é que existe alguma, a escolha da ordenação lexical deveria ser feita? Nossa pesquisa toma uma direção particular e deixa de estar preso a generalidades. É certo que essa concepção das parcelas distributivas é, obviamente, uma grande simplificação. Ela se destina a caracterizar de modo claro uma estrutura básica que utiliza a idéia da justiça procedimental pura. Mas, mesmo assim, deveríamos tentar encontrar conceitos simples que possam ser reunidos formando uma concepção razoável da justiça. As noções de estrutura básica, véu de ignorância, ordem lexical, posição menos favorecida, assim como a noção de justiça procedimental pura, são todas exemplos disso. Não se pode esperar que nenhum desses elementos funcione isoladamente, mas, reunidos de forma adequada, eles podem servir muito bem. Seria exagero supor que existe uma solução razoável para todos os problemas morais, ou mesmo para a maioria deles. Talvez apenas alguns possam ser satisfatoriamente resolvidos. De qualquer modo, a sabedoria social consiste na construção de instituições tais, que dificuldades incontroláveis não surjam com muita freqüência, e na aceitação da necessidade de princípios claros e simples.

geralmente estar seguros de obter um maior sucesso na realização de suas intenções e na promoção de seus objetivos, quaisquer que sejam eles. Os bens sociais primários, para apresentá-los em categorias amplas, são direitos, liberdades e oportunidades, assim como renda e riqueza. (Um bem primário muito importante é um senso do próprio valor, mas a título de simplificação deixo esse item de lado, para retomá-lo bem mais tarde, no § 67.) Parece evidente que, em geral, essas coisas correspondem à descrição dos bens primários. São bens sociais em vista de sua ligação com a estrutura básica; as liberdades e oportunidades são definidas pelas regras das instituições mais importantes, e a distribuição de renda e riqueza é por elas regulada.

A interpretação do bem adotada para explicar os bens primários será apresentada de forma mais completa no Capítulo VII. É uma teoria bastante familiar, que vem desde Aristóteles, e algo semelhante a ela é adotado por filósofos tão diferentes em outros aspectos como Kant e Sidgwick. Ela não é ponto de discórdia entre a doutrina contratualista e o utilitarismo. A idéia principal é a de que o bem de uma pessoa é determinado pelo que é para ela o mais racional plano de vida a longo prazo, dadas circunstâncias razoavelmente favoráveis. Um homem é feliz quando é mais ou menos bem-sucedido na maneira de realizar seu plano. Para resumir, o bem é a satisfação de um desejo racional. Devemos supor, então, que cada indivíduo tem um plano de vida racional delineado de acordo com as condições com que se defronta. Esse plano é traçado de modo a permitir a satisfação harmoniosa de seus interesses. Ele programa atividades a fim de que vários desejos possam ser satisfeitos sem interferências. Chega-se a ele rejeitando outros planos cuja realização é menos provável, ou que não permitem uma consecução de objetivos tão abrangente. Dadas as alternativas disponíveis, um plano racional é aquele que não pode ser aperfeiçoado; não há outro plano que, levando-se tudo em conta, seja preferível.

Consideremos várias dificuldades. Um problema evidente é a construção da lista ordenada de bens sociais primários. Supondo-se que os dois princípios da justiça sejam ordenados de

forma serial, esse problema é grandemente simplificado. As liberdades básicas são sempre iguais, e há uma igualdade eqüitativa de oportunidades; não é necessário comparar essas liberdades e direitos com outros valores. Os bens sociais primários que variam em sua distribuição são os direitos e prerrogativas de autoridade, além da renda e da riqueza. Mas devido à natureza do princípio da diferença, as dificuldades não são tão grandes como poderiam parecer à primeira vista. O único problema da lista ordenada que nos diz respeito é o de estabelecê-la para o grupo menos favorecido. Os bens primários apreciados por outros indivíduos representativos são ajustados de modo a elevar essa lista, obedecendo, é claro, às restrições usuais. É desnecessário definir em detalhes os pesos para as posições mais favorecidas, contanto que estejamos certos de que elas são as mais favorecidas. Mas freqüentemente isso é fácil, pois muitas vezes essas posições têm mais de cada bem primário que é distribuído de forma desigual. Se sabemos como a distribuição de bens para os mais favorecidos afeta as expectativas dos menos beneficiados, isto é suficiente. O problema da lista ordenada se reduz então ao problema de medir os bens primários para os menos favorecidos. Tentamos fazer isso assumindo o ponto de vista do indivíduo representativo desse grupo e perguntando qual combinação de bens sociais primários seria racional que ele preferisse. Fazendo isso nos apoiamos conscientemente em estimativas intuitivas. Mas isso não pode ser inteiramente evitado.

Uma outra dificuldade é esta: pode-se objetar simplesmente que as expectativas não deveriam ser definidas como uma lista ordenada de bens primários, mas sim como as satisfações esperadas quando os planos são executados usando esses bens. Afinal de contas, é na realização desses planos que os homens conseguem a felicidade, e portanto a estimativa das expectativas não deveria ser fundada nos meios disponíveis. Entretanto, a justiça como eqüidade assume um ponto de vista diferente. Pois essa concepção não investiga o uso que as pessoas fazem desses direitos e oportunidades para medir as satisfações que elas atingem, muito menos ainda para maximizá-

las. E nem tenta avaliar os méritos relativos de diferentes concepções acerca do que seja o bem. Em vez disso, supõe-se que os membros da sociedade são pessoas racionais capazes de ajustar as suas concepções do bem à própria situação. Não há necessidade de comparar o valor das concepções de pessoas diferentes, já que se supõe que elas são compatíveis com os princípios da justiça. A todos é assegurada igual liberdade para que persigam qualquer plano de vida que lhes agrade, contanto que isso não viole as exigências da justiça. Os homens partilham dos bens primários seguindo o princípio de que alguns podem ter mais se esses bens são adquiridos por modalidades que melhoram a situação daqueles que têm menos. Uma vez que toda a organização foi feita e funciona, não se fazem perguntas sobre os totais de satisfação ou perfeição.

Vale a pena notar que essa interpretação das expectativas representa, com efeito, um consenso para comparar as situações dos homens apenas em referência às coisas das quais presumivelmente todos eles em geral precisam para realizar seus planos. Esse parece ser o modo mais factível de se estabelecer um objetivo publicamente reconhecido e uma medida comum que pessoas sensatas possam aceitar. Ao passo que não pode haver um consenso semelhante a respeito de como estimar a felicidade definindo-a, por exemplo, pelo sucesso dos homens na execução de seus planos racionais, e muito menos um consenso sobre os valores intrínsecos desses planos. Fundamentar as expectativas nos bens primários é um outro instrumento simplificador. Gostaria de comentar de passagem que essa e outras simplificações vêm acompanhadas de algum tipo de explicação filosófica, embora isso não seja estritamente necessário. É evidente que as suposições teóricas devem fazer mais do que simplificar; elas devem identificar elementos essenciais que expliquem os fatos que queremos entender. Da mesma forma, as partes de uma teoria da justiça devem representar características morais básicas da estrutura social, e se tivermos a impressão de que algumas dessas características estão sendo deixadas de lado, é desejável que nos asseguremos de que não se trata disso. Tentarei seguir essa regra. Mas, mesmo assim, a coerência da teoria da justiça é demonstrada tanto por suas conseqüências quanto pela aceitabilidade *prima facie* de suas premissas. Na verdade esses dois aspectos não podem ser separados, e, portanto, a discussão das questões institucionais (especialmente na Parte 2), que à primeira vista podem parecer estranhas à filosofia, é de fato inevitável.

16. Posições sociais relevantes

Na aplicação dos dois princípios de justiça à estrutura básica da sociedade, tomamos a posição de certos indivíduos representativos e consideramos qual é a visão que eles têm do sistema social. A perspectiva dos que estão nessas situações define um ponto de vista geral adequado. Mas certamente nem todas as posições sociais são relevantes. Pois não só existem, por exemplo, produtores rurais, mas também produtores de laticínios, produtores de grãos, agricultores que cultivam grandes extensões de terra, o mesmo se aplicando a outras ocupações e grupos indefinidamente. Não podemos ter uma teoria coerente e administrável se levarmos em consideração essa multiplicidade de posições. É impossível avaliar tantas reivindicações concorrentes. Portanto, precisamos identificar certas posições como mais básicas que as outras e capazes de fornecer um ponto de vista apropriado para o julgamento do sistema social. Assim, a escolha dessas posições se torna parte da teoria da justiça. Baseando-se em que princípio, porém, devem elas ser identificadas?

Para responder essa questão, deve-se ter em mente o problema fundamental da justiça e a maneira como ele é tratado pelos dois princípios. O objeto primeiro da justiça, como já enfatizei, é a estrutura básica da sociedade. A razão para isso é que seus efeitos são muito profundos e penetrantes, e presentes desde o início. Essa estrutura favorece alguns lugares de partida em detrimento de outros na divisão dos benefícios da cooperação social. São essas desigualdades que os dois princípios devem regular. Uma vez satisfeitos esses princípios, permite-se que outras desigualdades surjam, como resultado das ações

voluntárias dos homens de acordo com o princípio de liberdade de associação. Desse modo, as posições sociais relevantes são, por assim dizer, os lugares de partida generalizados e agrupados de forma adequada. Ao escolher essas posições como definidoras do ponto de vista geral, segue-se a idéia de que os dois princípios tentam mitigar a arbitrariedade do acaso natural e da boa sorte social.

Suponho, então, que na maioria dos casos cada pessoa ocupa duas posições relevantes: a da cidadania igual e a posição definida pelo seu lugar na distribuição de renda e riqueza. Os homens representativos relevantes são, portanto, o cidadão representativo e os representantes daqueles que têm diferentes expectativas em relação aos bens primários distribuídos de forma desigual. Como suponho que, em geral, outras posições são ocupadas voluntariamente, não precisamos considerar o ponto de vista dos homens nessas posições ao julgar a estrutura básica. Em vez disso, devemos ajustar todo o esquema de modo que ele se corresponda às preferências daqueles que ocupam os assim chamados lugares de partida.

Na medida do possível, a estrutura básica deve ser avaliada a partir da posição de cidadania igual. Essa posição é definida pelos direitos e liberdades exigidos pelo princípio de liberdade igual e pelo princípio da igualdade eqüitativa de oportunidades. Quando os dois princípios são satisfeitos, todos são cidadãos iguais, e portanto todos ocupam essa posição. Nesse sentido, a cidadania igual define um ponto de vista comum. Os problemas de deliberação que envolvem as liberdades básicas são resolvidos com referência a ele. Discutirei essas questões no Capítulo IV. Mas deve-se notar aqui que muitas questões de política social podem também ser consideradas a partir dessa posição. Pois há assuntos que interessam a todos e em relação aos quais os efeitos distributivos são irrelevantes. Nesses casos, pode-se aplicar o princípio do interesse comum. Segundo tal princípio, as instituições são classificadas de acordo com a sua eficácia em garantir as condições necessárias para que todos promovam seus objetivos de forma igual, ou segundo a sua eficiência em proporcionar objetivos partilhados que beneficiarão a todos de forma semelhante. Assim, regras sensatas para manter a ordem pública e a segurança ou medidas eficientes no setor de saúde e previdência social promovem o interesse público nesse sentido. Da mesma forma o promovem esforços coletivos para a defesa nacional em uma guerra justa. Pode-se sugerir que a manutenção da saúde e da previdência social ou a conquista da vitória em uma guerra justa têm efeitos distributivos: aqueles que têm expectativas mais elevadas se beneficiam mais, uma vez que têm mais a perder. Mas se as desigualdades econômicas e sociais são justas, pode-se deixar esses efeitos de lado e aplicar o princípio do interesse comum. O ponto de vista apropriado é o da cidadania igual.

A definição dos homens representativos para julgarmos as desigualdades econômicas e sociais é menos satisfatória. Em primeiro lugar, tomando esses indivíduos como especificados pelos níveis de renda e riqueza, suponho que esses bens sociais primários estão suficientemente correlacionados com as diferenças de autoridade e responsabilidade. Ou seja, suponho que as pessoas que têm maior autoridade política ou aquelas com mais responsabilidades nas várias associações são em geral mais favorecidas em outros aspectos. De modo geral, essa suposição parece bastante segura para nossos propósitos. Também existe a questão de saber quantos desses homens representativos selecionar, mas isso não é um problema crucial porque o princípio da diferença seleciona um único homem representativo para um papel especial. A dificuldade séria está em como devemos definir o grupo menos favorecido.

Para fixar idéias, vamos selecionar os menos favorecidos como aqueles que são menos beneficiados de acordo com cada um dos três tipos principais de contingências. Dessa forma, esse grupo inclui pessoas cuja origem familiar e de classe é menos favorecida que a de outros, cujos dotes naturais (na medida em que estão desenvolvidos) lhes permitem um bem-estar menor, e cuja sorte ao longo da vida acaba por revelar-se menos feliz, tudo dentro do espectro da normalidade (como se nota abaixo) e com as medidas relevantes baseadas nos bens sociais primários. Na prática, com certeza vários refinamentos serão necessários, mas

essa definição aproximativa dos menos favorecidos expressa de forma adequada a ligação com o problema da contingência e deve bastar para nossos propósitos aqui. Farei então a suposição de que todos têm necessidades físicas e capacidades psicológicas que estão dentro da normalidade, de modo que as questões de cuidados médicos especiais e de como tratar os deficientes mentais não se apresentam. Além de introduzir prematuramente questões que nos podem conduzir além da teoria da justiça, a consideração desses casos difíceis pode confundir a nossa percepção moral, levando-nos a pensar em pessoas que estão distantes de nós e cujo destino desperta pena e ansiedade. Por seu lado, o primeiro problema da justiça se refere às relações entre as pessoas que no curso quotidiano das coisas são participantes integrais e ativas da sociedade e estão direta ou indiretamente associadas entre si durante toda a sua vida. Assim, o princípio da diferença deve ser aplicado a cidadãos engajados na cooperação social; se o princípio falhar para esse caso, provavelmente falharia em termos gerais.

No entanto, parece impossível evitar uma certa arbitrariedade na identificação concreta do grupo menos favorecido. Uma possibilidade é escolher uma posição social particular, por exemplo, a do trabalhador não especializado, e então considerar como menos favorecidos todos aqueles que têm aproximadamente a mesma renda e riqueza que as pessoas ocupando essa posição, ou inferior. Um outro critério é o que se aplica em termos da renda e riqueza relativas, sem referência a posições sociais. Por exemplo, todas as pessoas com menos da metade da média podem ser consideradas como integrantes do segmento menos favorecido. Esse critério depende apenas da metade inferior da distribuição, e tem o mérito de focalizar a atenção na distância social entre aqueles que têm menos e o cidadão médio[15]. Qualquer um desses critérios parece abarcar os mais desfavorecidos pelas várias contingências, fornecendo uma base para determinar em que nível um mínimo social razoável pode ser fixado, a partir do qual, em conjunto com outras medidas, a sociedade poderia começar a satisfazer o princípio da diferença. Qualquer procedimento tende a ser, numa certa medida, *ad hoc*. No entanto, temos o direito de em algum ponto recorrer a considerações práticas, pois, mais cedo ou mais tarde, os argumentos filosóficos e de outro tipo podem se revelar incapazes de fazer discriminações mais refinadas. Suponho que as pessoas na posição original entendem esses problemas, e que avaliam adequadamente o princípio da diferença em comparação com outras alternativas[16].

Na medida do possível, então, a justiça como eqüidade analisa o sistema social a partir da posição de cidadania igual e dos vários níveis de renda e riqueza. Algumas vezes, entretanto, pode ser necessário que outras posições sejam levadas em consideração. Se, por exemplo, há direitos básicos desiguais fundados em características naturais físicas, essas desigualdades selecionarão posições relevantes. Uma vez que essas características não podem ser mudadas, as posições definidas por elas contam como lugares de partida na estrutura básica. Distinções baseadas no sexo entram nessa categoria, assim como as que dependem da raça e cultura. Dessa forma, se os homens são favorecidos na atribuição de direitos básicos, essa desigualdade só é justificada pelo princípio da diferença (na interpretação geral) se trouxer vantagens para as mulheres e for aceitável do ponto de vista delas. E a condição análoga se aplica à justificação dos sistemas de castas, ou das desigualdades raciais e étnicas (§ 39). Essas desigualdades multiplicam as posições relevantes e complicam a aplicação dos dois princípios. Por outro lado, essas mesmas desigualdades raramente trazem, se é que chegam a trazer, vantagens para os menos favorecidos, e portanto em uma sociedade justa o menor número de posições relevantes seria em geral suficiente.

É essencial que os juízos feitos a partir das posições relevantes anulem as reivindicações que tendemos a fazer em situações mais particulares. Nem todos se beneficiam sempre através do que os dois princípios exigem, se pensamos em nós mesmos em termos de nossas posições mais específicas. E, a não ser que o ponto de vista das posições relevantes tenha prio-

ridade, ainda teremos um caos de reivindicações concorrentes. Assim, os dois princípios expressam, com efeito, um entendimento que visa a nossos interesses atribuindo a algum deles um peso especial. Por exemplo, as pessoas envolvidas em uma indústria particular muitas vezes consideram que o livre comércio vai contra os seus interesses. Talvez a indústria não possa continuar prosperando sem tarifas alfandegárias ou outras restrições. Mas se o livre comércio é desejável do ponto de vista dos cidadãos iguais ou dos menos favorecidos, ele se justifica mesmo que interesses mais específicos sofram temporariamente. Portanto devemos de antemão concordar com os princípios e com a sua aplicação consistente do ponto de vista de certas posições. Não há como garantir a proteção de todos os interesses em cada período de tempo quando a situação dos homens representativos é definida de forma mais restrita. Tendo reconhecido certos princípios e um certo modo de aplicá-los, só nos resta aceitar as conseqüências. Naturalmente, isso não significa que deveríamos permitir que os rigores do livre comércio não ficassem fora de nosso controle. Mas as ordenações no sentido de abrandá-las devem ser consistentes a partir de uma perspectiva geral apropriada.

As posições sociais relevantes especificam, então, o ponto de vista geral a partir do qual os dois princípios da justiça devem ser aplicados à estrutura básica. Desse modo, os interesses de todos são levados em consideração, pois cada pessoa é um cidadão igual e todos têm um lugar na distribuição de renda e riqueza ou no conjunto de características naturais fixas nas quais as distribuições se baseiam. É necessária uma certa seleção das posições relevantes para que se obtenha uma teoria coerente da justiça social, e as posições escolhidas devem estar de acordo com os seus princípios básicos. Selecionando os assim chamados lugares de partida, obedecemos à idéia de mitigar os efeitos do acaso natural e da contingência social. Ninguém se deve beneficiar dessas contingências, a não ser de maneiras que redundem no bem-estar dos outros.

17. A tendência à igualdade

Desejo concluir esta discussão dos dois princípios explicando o sentido em que eles expressam uma concepção igual de justiça. Também gostaria de antecipar a objeção ao princípio da oportunidade eqüitativa, segundo a qual ele conduz a uma sociedade meritocrática. A fim de preparar o caminho para isso, enfatizo vários aspectos da concepção de justiça que expus.

Em primeiro lugar, podemos observar que o princípio da diferença dá algum peso às considerações preferidas pelo princípio da reparação. De acordo com este último princípio, desigualdades imerecidas exigem reparação; e como desigualdades de nascimento e de dotes naturais são imerecidas, elas devem ser de alguma forma compensadas[17]. Assim, o princípio determina que a fim de tratar as pessoas igualitariamente, de proporcionar uma genuína igualdade de oportunidades, a sociedade deve dar mais atenção àqueles com menos dotes inatos e aos oriundos de posições sociais menos favoráveis. A idéia é de reparar o desvio das contingências na direção da igualdade. Na aplicação desse princípio, maiores recursos devem ser gastos com a educação dos menos inteligentes, e não o contrário, pelo menos durante um certo tempo da vida, digamos, os primeiros anos de escola.

Ora, o princípio da reparação não foi, que eu saiba, proposto como o único critério de justiça, como único objetivo da ordem social. Ele é, tanto quanto os outros, plausível como um princípio *prima facie*, que deve ser colocado na balança juntamente com os outros. Por exemplo, devemos ponderá-lo em relação ao princípio da melhoria do padrão médio de vida, ou da promoção do bem comum[18]. Mas quaisquer que sejam os outros princípios adotados, as reivindicações de reparação devem ser levadas em conta. Considera-se que esse princípio representa um dos elementos de nossa concepção da justiça. Mas o princípio da diferença certamente não é o princípio da reparação. Ele não exige que a sociedade tente contrabalançar as desvantagens como se fosse esperado de todos que competissem numa base eqüitativa em uma mesa corrida. Mas o princípio

da diferença alocaria recursos na educação, por exemplo, a fim de melhorar as expectativas a longo prazo dos menos favorecidos. Se esse objetivo é atingido quando se dá mais atenção aos mais bem-dotados, é permissível fazê-lo; caso contrário, não. E, nessa tomada de decisão, o valor da educação não deveria ser avaliado apenas em termos de eficiência econômica e bem-estar social. O papel da educação é igualmente importante, se não mais importante ainda, no sentido de proporcionar a uma pessoa a possibilidade de apreciar a cultura de sua sociedade e de tomar parte em suas atividades, e desse modo proporcionar a cada indivíduo um sentimento de confiança seguro de seu valor próprio.

Assim, embora o princípio da justiça não seja igual ao princípio da reparação, ele de fato realiza pelo menos uma parte dos intentos deste último. Ele transforma os objetivos da estrutura básica de modo que o esquema global das instituições deixa de enfatizar a eficiência social e os valores tecnocráticos. O princípio da diferença representa, com efeito, um consenso em se considerar, em certos aspectos, a distribuição de talentos naturais como um bem comum, e em partilhar os maiores benefícios sociais e econômicos possibilitados pela complementaridade dessa distribuição. Os que foram favorecidos pela natureza, sejam eles quem forem, podem beneficiar-se de sua boa sorte apenas em termos que melhorem a situação dos menos felizes. Os naturalmente favorecidos não se devem beneficiar simplesmente porque são mais bem-dotados, mas apenas para cobrir os custos de treinamento e educação e para usar os seus dotes de maneiras que ajudem também os menos favorecidos. Ninguém merece a maior capacidade natural que tem, nem um ponto de partida mais favorável na sociedade. Mas, é claro, isso não é motivo para ignorar essas distinções, muito menos para eliminá-las. Em vez disso, a estrutura básica pode ser ordenada de modo que as contingências trabalhem para o bem dos menos favorecidos. Assim somos levados ao princípio da diferença se desejamos montar o sistema social de modo que ninguém ganhe ou perca devido ao seu lugar arbitrário na distribuição de dotes naturais ou à sua posição inicial na sociedade sem dar ou receber benefícios compensatórias em troca.

Tendo em vista essas observações, podemos rejeitar o argumento de que a ordenação das instituições é sempre defeituosa porque a distribuição de talentos naturais e as contingências das circunstâncias sociais são injustas, e essa injustiça deve inevitavelmente transferir-se para as organizações humanas. Ocasionalmente, essa reflexão é apresentada como uma desculpa para se ignorar a injustiça, como se a recusa a concordar com a injustiça fosse o mesmo que a incapacidade de aceitar a morte. A distribuição natural não é justa nem injusta; nem é injusto que pessoas nasçam em alguma posição particular na sociedade. Esses são simplesmente fatos naturais. O que é justo ou injusto é o modo como as instituições lidam com esses fatos. As sociedades aristocráticas e de castas são injustas porque fazem dessas contingências a base de referência para o confinamento em classes sociais mais ou menos fechadas ou privilegiadas. A estrutura básica dessas sociedades incorpora a arbitrariedade encontrada na natureza. Mas não é necessário que os homens se resignem a essas contingências. O sistema social não é uma ordem imutável acima do controle humano, mas um padrão de ação humana. Na justiça como eqüidade os homens concordam em se valer dos acidentes da natureza ou das circunstâncias sociais, apenas quando disso resulta no benefício comum. Os dois princípios são um modo eqüitativo de se enfrentar a arbitrariedade da fortuna; e embora sem dúvida sejam imperfeitas em outros aspectos, as instituições que satisfazem esses princípios são justas.

Um outro ponto é que o princípio da diferença expressa uma concepção de reciprocidade. É um princípio de benefício mútuo. À primeira vista, entretanto, pode parecer injustamente distorcido em favor dos menos privilegiados. Para considerarmos essa questão de um modo intuitivo, suponhamos, para simplificar, que há apenas dois grupos na sociedade, um deles notavelmente mais afortunado que o outro. Obedecendo às restrições usuais (definidas pela prioridade do primeiro princípio e pela igualdade eqüitativa de oportunidades), a sociedade poderia maximizar as expectativas de qualquer um dos grupos, mas não de ambos, uma vez que podemos maximizar apenas

um objetivo de cada vez. Parece claro que a sociedade não deveria fazer o melhor possível em favor daqueles inicialmente mais favorecidos; por isso, se rejeitarmos o princípio da diferença, deveremos preferir maximizar alguma média ponderada das duas expectativas. Mas se dermos algum peso aos mais afortunados, estaremos atribuindo um valor intrínseco aos ganhos que os mais favorecidos obtiveram por meio contingências naturais e sociais. Ninguém tinha um direito prévio a ter sido beneficiado desse modo; então, maximizar uma média ponderada é, por assim dizer, favorecer duplamente os mais afortunados. Assim, os mais favorecidos, quando consideram a questão a partir de uma perspectiva geral, reconhecem que o bem-estar de cada um depende de um esquema de cooperação social sem o qual ninguém teria uma vida satisfatória; reconhecem também que só podem esperar uma cooperação voluntária de todos se os termos do esquema forem razoáveis. Então, consideram-se já compensados, como efetivamente estão, pelas vantagens às quais ninguém (inclusive eles próprios) tinha um direito prévio. Abandonam a idéia de maximizar uma média ponderada e consideram o princípio da diferença como uma base eqüitativa de regulação da estrutura básica.

Pode-se objetar que os mais bem situados merecem as maiores vantagens que poderiam conseguir para si mesmos em outros esquemas de cooperação, não importando se essas vantagens são ou não obtidas de modos que beneficiem os outros. Ora, é verdade que, existindo um sistema justo de cooperação como uma estrutura de regras comuns, e estando as expectativas fixadas por ele, aqueles que, com a perspectiva de melhorarem a sua condição, fizerem o que o sistema promete recompensar, têm o direito de ver suas expectativas realizadas. Nesse sentido, os mais afortunados têm direito à sua melhor situação; suas reivindicações são expectativas legítimas estabelecidas pelas instituições sociais e a comunidade é obrigada a satisfazê-las. Mas esse sentido de mérito é o sentido de se ter direito a alguma coisa. Ele pressupõe a existência de um esquema cooperativo vigente e é irrelevante para a questão de saber se esse próprio esquema deve ser concebido de acordo com o princípio da diferença ou obedecendo a algum outro critério (§ 48).

Dessa forma, não é correto que indivíduos com maiores dotes naturais, e com o caráter superior que tornou possível o seu desenvolvimento, tenham o direito a um esquema cooperativo que lhes possibilite obter ainda mais benefícios de maneiras que não contribuem para as vantagens dos outros. Não merecemos nosso lugar na distribuição de dotes inatos, assim como não merecemos nosso lugar inicial de partida na sociedade. Também é problemática a questão de saber se merecemos o caráter superior que nos possibilita fazer o esforço de cultivar nossas habilidades; pois esse caráter depende em grande parte de circunstâncias familiares e sociais felizes no início da vida, às quais não podemos alegar que temos direito. A noção de mérito não se aplica aqui. Com certeza, os mais afortunados têm um direito aos seus dotes naturais, como qualquer outra pessoa; esse direito é coberto pelo primeiro princípio da liberdade básica, que protege a integridade da pessoa. E assim os mais favorecidos têm direito a qualquer coisa que possam obter de acordo com as regras de um sistema eqüitativo de cooperação social. Nosso problema é saber como esse esquema, a estrutura básica da sociedade, deve ser concebido. De um ponto de vista geral apropriado, o princípio da diferença parece aceitável tanto para os indivíduos mais favorecidos quanto para os menos favorecidos. Sem dúvida, nada do que foi dito aqui é, estritamente falando, um argumento a favor do princípio, já que em uma teoria contratualista os argumentos são construídos do ponto de vista da posição original. Mas essas considerações intuitivas nos ajudam a esclarecer o princípio e o sentido em que ele é igualitário.

Observei anteriormente (§ 13) que uma sociedade deveria tentar evitar a região do gráfico onde a contribuição marginal dos que estão em melhor posição para o bem-estar dos menos favorecidos são negativas. A sociedade deveria operar apenas no trecho ascendente da curva de contribuição (incluindo é claro o ponto máximo). Nesse segmento da curva o critério de benefício mútuo é sempre satisfeito. Além disso, há um sentido semelhante em que a harmonia dos interesses sociais é atingida; os homens representativos não ganham às custas uns dos ou-

tros uma vez que apenas vantagens recíprocas são permitidas. Com certeza, o formato e a inclinação da curva de contribuição são determinados, pelo menos em parte, pela loteria natural dos bens inatos e, como tais, não são justos nem injustos. Mas suponha-se que, em nossa consideração, a linha com inclinação de 45° representa o ideal de uma perfeita harmonia de interesses; é a curva de contribuição (uma linha reta, nesse caso) ao longo da qual todos ganham de forma igual. Parece então que a aplicação consistente dos dois princípios da justiça tende a elevar a curva e aproximá-la do ideal de uma perfeita harmonia de interesses. Assim, tão logo uma sociedade vai além do máximo, ela opera ao longo do trecho de inclinação descendente da curva e já não existe uma harmonia de interesses. Enquanto os mais favorecidos ganham, os menos favorecidos perdem, e vice-versa. Assim, é para realizar o ideal da harmonia de interesses nos termos que a natureza nos deu, e para satisfazer o critério de benefício mútuo, que deveríamos tentar permanecer na região de contribuições positivas.

Um outro mérito do princípio da diferença é que ele fornece uma interpretação do princípio da fraternidade. Em comparação com a liberdade e a igualdade, a fraternidade tem ocupado um lugar menos importante na teoria democrática. Considera-se que ela é um conceito menos especificamente político, que não define em si mesmo nenhum dos direitos democráticos, mas que em vez disso expressa certas atitudes mentais e formas de conduta sem as quais perderíamos de vista os valores expressos por esses direitos[19]. Ou então, o que está intimamente relacionado a isso, considera-se que a fraternidade representa uma certa igualdade de estima social manifesta em várias convenções sociais e na ausência de atitudes de deferência e subserviência[20]. Não há dúvidas de que a fraternidade implica tais coisas, assim como um senso de amizade cívica e solidariedade social, mas, entendida desse modo, ela não expressa nenhuma exigência definida. Ainda temos de encontrar um princípio de justiça que se combine com a idéia subjacente. O princípio da diferença, entretanto, parece corresponder a um significado natural de fraternidade: ou seja, à idéia de não querer ter maiores

vantagens, exceto quando isso traz benefícios para os outros que estão em pior situação. A família, em sua concepção ideal e muitas vezes na prática, é um lugar em que o princípio de maximização da soma de vantagens é rejeitado. Os membros de uma família geralmente não desejam ganhar a não ser que possam fazer isso de modos que promovam os interesses dos outros. Ora, querer agir segundo o princípio da diferença traz precisamente esse resultado. Aqueles que estão em melhor situação estão dispostos a receber seus objetivos mais elevados apenas dentro de um esquema no qual isso resulte em benefícios para os menos afortunados.

Algumas vezes se considera que o ideal de fraternidade envolve laços sentimentais que, entre membros da sociedade mais ampla, não seria realista esperar. E essa é certamente mais uma razão para que ele seja relativamente negligenciado na doutrina democrática. Muitos sentiram que esse ideal não tem um lugar próprio nas questões políticas. Mas se for interpretado como um princípio que incorpora as exigências do princípio da diferença, ele não é uma concepção impraticável. Parece de fato que as instituições e as políticas que com a maior segurança consideramos justas satisfazem as suas exigências, pelo menos no sentido de que as desigualdades permitidas por elas contribuem para o bem-estar dos menos favorecidos. Ou, de qualquer modo, é essa proposta que tentarei tornar plausível no Capítulo V. Nessa interpretação, portanto, o princípio da fraternidade é um padrão perfeitamente factível. Uma vez que o aceitarmos, podemos associar as idéias tradicionais de liberdade, igualdade e fraternidade com a interpretação democrática dos dois princípios da justiça da seguinte maneira: a liberdade corresponde ao primeiro princípio, a igualdade à idéia de igualdade no primeiro princípio juntamente com a igualdade eqüitativa de oportunidades, e a fraternidade corresponde ao princípio da diferença. Desse modo encontramos um lugar para a concepção da fraternidade na interpretação democrática dos dois princípios, e percebemos que ela impõe uma exigência definida sobre a estrutura básica da sociedade. Os outros aspectos da fraternidade não devem ser esquecidos, mas o princí-

pio da diferença expressa o seu significado fundamental do ponto de vista de justiça social.

Ora, parece evidente, à luz dessas observações, que a interpretação democrática dos dois princípios não conduzirá a uma sociedade meritocrática[21]. Essa forma de ordem social segue o princípio das carreiras abertas a talentos, e usa a igualdade de oportunidades como um modo de liberar as energias dos homens na busca da prosperidade econômica e do domínio político. Existe uma visível disparidade entre a classe mais alta e a classe mais baixa, tanto nos meios de vida quanto nos direitos e privilégios da autoridade organizacional. A cultura dos estratos mais baixos é empobrecida, enquanto a da elite governante e tecnocrática é solidamente baseada no serviço em prol dos objetivos nacionais de poder e riqueza. A igualdade de oportunidades significa uma chance igual de deixar para trás os menos afortunados na busca pessoal de influência e posição social[22]. Assim, uma sociedade meritocrática é um perigo para outras interpretações dos princípios da justiça, mas não para a concepção democrática. Pois, como acabamos de ver, o princípio da diferença transforma os objetivos da sociedade em aspectos fundamentais. Essa conseqüência é ainda mais óbvia se observarmos que devemos, quando necessário, levar em consideração o bem primário essencial da auto-estima, e o fato de que uma sociedade bem-ordenada é uma união social de uniões sociais (§ 79). Segue-se que a segurança da auto-estima deveria ser buscada para os menos favorecidos, e isso limita as formas de hierarquia e os graus de desigualdade permitidos pela justiça. Assim, por exemplo, os recursos para a educação não devem ser alocados apenas ou necessariamente de acordo com o seu retorno em estimativa de habilitações especializadas para a produção, mas também de acordo com o seu valor no enriquecimento da vida pessoal e social dos cidadãos, incluindo-se aqui os menos favorecidos. Na medida em que a sociedade progride, esta última consideração se torna cada vez mais importante.

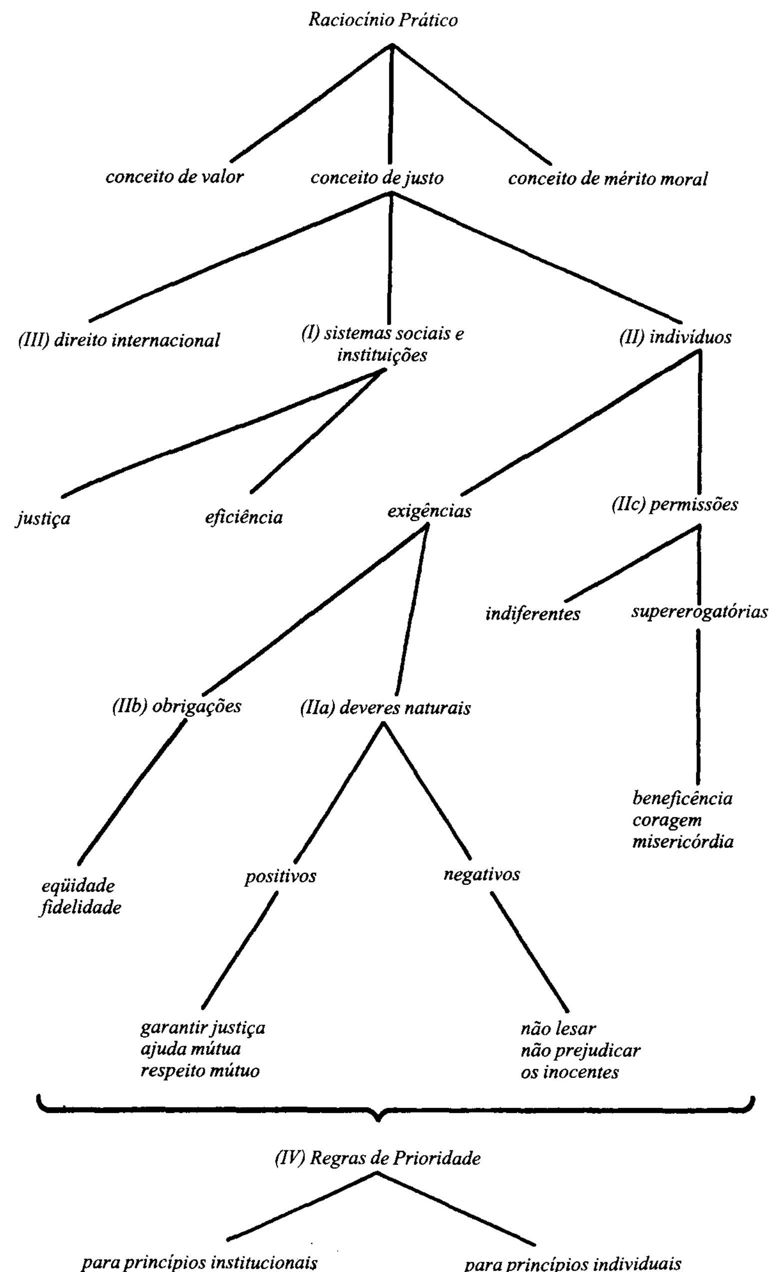
Essas observações devem bastar para um esboço da concepção de justiça social expressa pelos dois princípios para instituições. Antes de abordar os princípios para indivíduos, eu gostaria de mencionar mais uma questão. Supus até agora que a distribuição de dotes naturais é um fato da natureza e que não se faz nenhuma tentativa de alterá-lo, ou mesmo de considerá-lo. Mas, em alguma medida, essa distribuição tende a ser afetada pelo sistema social. O sistema de castas, por exemplo, tende a dividir a sociedade em populações biologicamente isoladas, enquanto uma sociedade aberta encoraja a maior diversidade genética possível[23]. Além disso, é possível adotar políticas de eugenia, mais ou menos explícitas. Não vou considerar questões de eugenia, limitando-me ao longo de todo este trabalho às preocupações tradicionais da justiça social. Apesar disso, deveríamos notar que, em geral, propor políticas que reduzem os talentos dos outros não traz vantagens para os menos favorecidos. Por outro lado, uma vez que se aceita o princípio da diferença, as maiores habilidades são consideradas como um bem social a ser usado para o benefício comum. Mas também é do interesse de cada um ter maiores dotes naturais. Isso permite que as pessoas busquem um plano de vida preferido. Na posição original, então, as partes querem assegurar para seus descendentes a melhor dotação genética (pressupondo que a sua própria seja fixa). A busca de políticas razoáveis com respeito a isso é algo que as gerações anteriores devem às posteriores, sendo essa uma questão que surge entre gerações. Assim, ao longo do tempo, uma sociedade deve tomar atitudes para pelo menos preservar o nível geral de capacidades naturais e impedir a difusão de defeitos graves. Essas medidas devem ser guiadas por princípios com os quais as partes estariam dispostas a concordar para o bem de seus sucessores. Menciono essa difícil questão especulativa para mais uma vez indicar o modo pelo qual o princípio da justiça tende a transformar os problemas da justiça social. Podemos conjecturar que, a longo prazo, se houver um aumento das capacidades, acabaremos atingindo uma sociedade com a maior liberdade igual, cujos membros desfrutam o mais alto nível de talentos iguais. Mas não vou prosseguir nessa linha de pensamento.

18. Princípios para indivíduos: o princípio da eqüidade

Na discussão feita até aqui, considerei os princípios que se aplicam a instituições ou, mais exatamente, à estrutura básica da sociedade. Entretanto, é claro que devem também ser escolhidos princípios de um outro tipo, já que uma teoria completa do justo inclui também princípios para indivíduos. De fato, como indica o diagrama a seguir, precisamos acrescentar princípios para o direito internacional, e, naturalmente, regras de prioridade para a atribuição de pesos quando os princípios entram em conflito. Não abordarei, a não ser de passagem (§ 58), os princípios para o direito internacional; nem tentarei fazer uma discussão sistemática dos princípios para indivíduos. Mas certos princípios desse tipo são parte essencial de qualquer teoria da justiça. Nesta seção e na próxima, o significado de vários desses princípios é explicado, embora o exame das razões da sua escolha seja postergado (§§ 51-52).

O diagrama a seguir é puramente esquemático. Não se sugere que os princípios associados aos conceitos na parte inferior da árvore sejam deduzidos dos que estão na parte superior. O diagrama simplesmente indica os tipos de princípios que devem ser escolhidos antes que se tenha em mãos uma concepção completa do justo. Os algarismos romanos expressam a ordem em que os vários tipos de princípios devem ser reconhecidos na posição original. Assim, deve haver primeiramente um consenso sobre os princípios para a estrutura básica da sociedade, em seguida, sobre os princípios para indivíduos, e depois sobre os princípios para o direito internacional. Por último, são adotadas as regras de prioridade, embora possamos experimentalmente escolhê-las antes, contanto que as submetamos a uma revisão posterior.

A ordem em que os princípios aparecem levanta várias questões que não vou levar em consideração. O importante é que os vários princípios devem ser adotados em uma seqüência definida e os motivos dessa ordenação estão ligados às partes mais difíceis da teoria da justiça. A título de ilustração: embora seja possível escolher muitos dos deveres naturais antes dos



deveres para com a estrutura básica sem mudar os princípios de modo substancial, a seqüência em ambos os casos reflete o fato de que as obrigações pressupõem princípios para as organizações sociais. E alguns deveres naturais também pressupõem esses princípios, por exemplo, o dever de apoiar instituições justas. Por esse motivo, parece mais simples adotar todos os princípios para indivíduos depois dos princípios para a estrutura básica. O fato de os princípios para instituições serem escolhidos antes demonstra a natureza social da virtude da justiça, sua íntima ligação a práticas sociais que são enfatizadas com tanta freqüência pelos idealistas. Quando Bradley diz que o indivíduo é uma mera abstração, podemos, sem muita distorção, interpretar seu enunciado como afirmando que as obrigações e os deveres de uma pessoa pressupõem uma concepção moral das instituições, e, portanto, que o conteúdo das instituições justas deve ser definido antes que as exigências para os indivíduos possam ser determinadas[24]. E isso quer dizer que, na maioria dos casos, os princípios para obrigações e deveres devem ser determinados depois dos princípios para a estrutura básica.

Portanto, para formular uma concepção completa do justo, as partes na posição original devem escolher, numa ordem definida, não apenas uma concepção da justiça, mas também os princípios que acompanham cada um dos conceitos principais subordinados ao conceito de justo. Suponho que esses conceitos sejam relativamente poucos e tenham uma relação determinada entre si. Assim, além dos princípios para instituições, deve haver um consenso sobre certas noções como as de eqüidade e fidelidade, respeito mútuo e beneficência, na medida em que se aplicam aos indivíduos, assim como sobre os princípios para a conduta das nações. A idéia intuitiva é a seguinte: o conceito de que uma determinada coisa é justa é o mesmo que, ou melhor, pode ser substituído pelo conceito de que essa coisa está de acordo com os princípios que, na posição original, seriam reconhecidos como aplicáveis a coisas do mesmo tipo. Na minha interpretação, esse conceito de justo não fornece uma análise do significado do termo "justo" como é empregado normalmente em contextos morais. A intenção aqui não é analisar o conceito de justo no sentido tradicional. Em vez disso, o sentido mais abrangente da probidade como eqüidade deve ser entendido como um substituto de concepções correntes. Não é necessário dizer que há uma semelhança de significado entre o termo "justo" (e seus correlatos) em seu uso ordinário e as locuções mais elaboradas das quais necessitamos para expressar esse conceito de justo contratualista e ideal. Para os nossos propósitos aqui, aceito o entendimento de que a melhor maneira de entender uma análise bem fundamentada é vê-la como a apresentação de um substituto satisfatório, que atenda certas necessidades e, ao mesmo tempo, evite certas obscuridades e confusões. Em outras palavras, explicação é eliminação: começamos com um conceito cuja expressão correspondente é até certo ponto problemática; mas que serve a certos fins dos quais não podemos abdicar. Uma explicação alcança esses fins de outros modos que são relativamente isentos de dificuldades[25]. Assim, se a teoria da justiça como eqüidade, ou, num sentido mais geral, da retidão como eqüidade, corresponde em nossos juízos ponderados, que são fruto de um equilíbrio refletido, e se nos possibilita dizer tudo o que queremos após um exame cuidadoso, fornece um modo de eliminar clichês em favor de outras expressões. Entendendo as coisas desse modo, podemos considerar que a justiça como eqüidade e a retidão como eqüidade fornecem uma definição ou explicação dos conceitos de justiça e de justo.

Volto-me agora para um dos princípios que se aplicam aos indivíduos, o princípio de eqüidade. Tentarei usar esse princípio para explicar todas as exigências que são obrigações, e não deveres naturais. Esse princípio afirma que uma pessoa deve fazer a sua parte conforme definem as regras de uma instituição, quando duas condições são observadas: primeiro, que a instituição seja justa (ou eqüitativa), isto é, que ela satisfaça os dois princípios da justiça; e, segundo, que a pessoa tenha voluntariamente aceitado os benefícios da organização ou tenha aproveitado a vantagem das oportunidades que ela oferece para promover os seus interesses próprios. A idéia principal é a de que quando algumas pessoas se comprometem em uma empre-

sa de cooperação mutuamente vantajosa de acordo com certas regras, e assim restringem sua liberdade do modo necessário a fim de produzir vantagens para todos, os que se submeteram a essas restrições têm o direito a uma atitude semelhante da parte dos que se beneficiaram com a sua submissão[26]. Não devemos lucrar com os trabalhos cooperativos dos outros sem que tenhamos contribuído com nossa quota justa. Os dois princípios da justiça definem o que é uma quota justa no caso de instituições pertencentes à estrutura básica. Portanto, se essas organizações são justas, cada pessoa recebe uma quota justa quando todos (inclusive ela) fazem a sua parte.

Ora, por definição, as exigências especificadas pelo princípio de eqüidade são as obrigações. Todas as obrigações surgem dessa maneira. No entanto, é importante notar que o princípio da eqüidade tem duas partes, a primeira, que afirma que as instituições ou práticas em questão devem ser justas; e a segunda, que caracteriza os atos voluntários exigidos. A primeira parte formula as condições necessárias para que esses atos voluntários tenham como resultado as obrigações. Pelo princípio da eqüidade, não é possível o vínculo com instituições injustas, ou pelo menos com instituições que excedam os limites toleráveis da injustiça (que até agora não foram definidos). Particularmente, não é possível dever obrigações a formas autocráticas e arbitrárias de governo. Nesses casos, não existe a base necessária para que as obrigações se originem de atos consensuais ou de outro tipo, independentemente de como eles se expressem. Os vínculos obrigacionais pressupõem instituições justas, ou razoavelmente justas segundo as circunstâncias. Portanto, é um erro argumentar contra a justiça como eqüidade, e as teorias contratualistas de uma forma geral, alegando que elas têm como conseqüência o fato de os cidadãos deverem obrigações a regimes injustos que conquistam seu consentimento sob coerção, ou conseguem a sua aceitação tácita de modos mais refinados. Locke, em especial, foi objeto dessa crítica equivocada que ignora a necessidade de certas condições básicas[27].

Há vários traços característicos das obrigações que as distinguem de outras exigências morais. Em primeiro lugar, elas se originam como resultado de atos voluntários; esses atos podem ser a manifestação de um compromisso explícito ou tácito, como acontece com as promessas e os acordos, mas não o são necessariamente, como no caso da aceitação de benefícios. Além disso o teor das obrigações é sempre definido por uma instituição ou por um costume, cujas regras especificam o que se exige de cada um. Finalmente, as obrigações são em geral devidas a indivíduos definidos, ou seja, aqueles que cooperam juntos para manter a ordenação em questão[28]. Como um exemplo ilustrativo dessas características, consideremos a ação política de concorrer a um cargo público em um regime constitucional, e (se houver sucesso) vir a ocupá-lo. Essa ação origina a obrigação de cumprir os deveres do cargo, e esses deveres determinam o teor da obrigação. Aqui estou pensando nos deveres não como deveres morais, mas como tarefas e responsabilidades atribuídas a certos cargos nas instituições. No entanto, pode ocorrer que uma pessoa tenha um motivo moral (baseado num princípio moral) para desobrigar-se de tais deveres, como acontece quando alguém é obrigado a fazer isso pelo princípio da eqüidade. Além disso, uma pessoa que assume um cargo público deve obrigações aos seus concidadãos, cuja confiança e fidelidade ela buscou e com os quais está cooperando, na direção de uma sociedade democrática. De forma semelhante, assumimos obrigações quando nos casamos e também quando aceitamos cargos de autoridade judicial, administrativa, ou de outro tipo. Contraímos obrigações através de promessas e compromissos tácitos, e até mesmo quando entramos num jogo, ou seja, a obrigação de jogar seguindo as regras do jogo e com esportividade.

Todas essas obrigações são, creio eu, abrangidos pelo princípio da eqüidade. Há, porém, dois casos importantes, que são de certa forma problemáticos, a saber, a obrigação política que se aplica ao cidadão médio e não, por exemplo, àqueles que ocupam cargos públicos, e a obrigação de cumprir promessas. No primeiro caso não está claro qual é a ação vinculatória exi-

gida e nem quem a desempenhou. Julgo que não existe, falando estritamente, obrigação política para os cidadãos em geral. No segundo caso é necessária uma explicação de como surgem as obrigações baseadas na confiança, nascidas para tirar vantagens em uma prática justa. Nesse caso, precisamos examinar a natureza da prática pertinente. Discutirei essas questões mais adiante (§§ 51-52).

19. Princípios para indivíduos: os deveres naturais

Enquanto todas as obrigações são explicadas pelo princípio da eqüidade, há muitos deveres naturais, positivos e negativos. Não vou tentar reuni-los sob um único princípio. Com certeza, esta falta de unidade cria o risco de exigir muito das regras de prioridade, mas terei de deixar de lado essa dificuldade. São exemplos de deveres naturais: o dever de ajudar o próximo quando ele está necessitado ou correndo perigo, contanto que possamos fazer isso sem perda ou risco excessivo para nós mesmos; o dever de não lesar ou agredir o próximo, e o dever de não causar sofrimento desnecessário. O primeiro desses deveres, o de ajuda mútua, é um dever positivo, no sentido de ser o dever de fazer algo de bom pelo próximo; enquanto os dois últimos deveres são negativos, pois exigem que não façamos algo que é ruim. A distinção entre deveres positivos e negativos é intuitivamente clara em muitos casos, mas muitas vezes pode falhar. Não vou enfatizar esse ponto. A distinção só é importante em sua ligação com o problema da prioridade, já que parece plausível afirmar, quando a distinção é clara, que os deveres negativos têm mais peso que os positivos. Mas não vou insistir nessa questão aqui.

Em contraste com as obrigações, a característica dos deveres naturais é que eles se aplicam a nós independentemente de nossos atos voluntários. Além disso, eles não têm nenhuma ligação necessária com instituições ou práticas sociais; seu teor não é, de forma geral, definido pelas regras dessas organizações. Assim, temos o dever natural de não ser cruéis, ou de ajudar o próximo, independentemente de nos termos comprometido ou não com esses atos. Não vale como desculpa ou defesa dizermos que não fizemos uma promessa de não ser cruéis, ou de prestar auxílio ao próximo. De fato, uma promessa de não matar, por exemplo, é, em geral, de uma redundância risível, e seria equivocado sugerir que ela estabelece uma exigência moral que não existia anteriormente. Tal promessa só faz sentido, se é que chega a fazer sentido, apenas quando, por razões especiais, alguém tem o direito de matar, quem sabe em uma situação originada numa guerra justa presumindo que em determinadas circunstâncias as guerras de autodefesa se justificam. Uma outra característica dos deveres naturais é que eles se aplicam às pessoas independentemente de suas relações institucionais; vigoram entre todos, que são considerados como pessoas morais iguais. Nesse sentido, os deveres naturais são devidos não apenas a indivíduos concretos, por exemplo, os que cooperam juntos em uma ordenação social particular, mas a pessoas em geral. Essa característica, em particular, sugere a propriedade do adjetivo "natural". Um objetivo do direito internacional é assegurar o reconhecimento desses deveres na conduta das nações. Isso é especialmente importante na restrição dos meios usados na guerra, supondo que, pelo menos em certas circunstâncias, guerras de autodefesa são justificadas (§ 58).

Do ponto de vista da justiça como eqüidade, um dever natural fundamental é o dever da justiça. Esse dever exige nosso apoio e obediência às instituições que existem e nos concernem. Ele também nos obriga a promover organizações justas ainda não estabelecidas, pelo menos quando isso pode ser feito sem nos sacrificar demais. Assim, se a estrutura básica da sociedade é justa, ou justa como é razoável esperar que seja dentro de determinadas circunstâncias, todos têm um dever natural de fazer a sua parte no esquema existente. Cada um está vinculado a essas instituições independentemente de seus atos voluntários, sejam eles de execução ou de outro tipo. Assim, embora os princípios do dever natural sejam derivados de um ponto de vista contratualista, eles não pressupõem nenhum ato de assentimento, tácito ou explícito, e nem mesmo nenhum ato voluntário, para que possam ser aplicados. Os princípios que valem para

os indivíduos, exatamente como os princípios válidos para as instituições, são aqueles que seriam reconhecidos na posição original. Esses princípios são entendidos como o resultado de um acordo hipotético. Se a sua formulação mostra que a sua aplicação não pressupõe nenhuma ação obrigatória, seja ela consensual ou não, então eles se aplicam incondicionalmente. O motivo pelo qual as obrigações dependem de atos voluntários se explica pela segunda parte do princípio da eqüidade, que estipula essa condição. Ele não tem nada a ver com a natureza contratualista da justiça como eqüidade[29]. De fato, uma vez que temos em mãos o conjunto completo de princípios, uma concepção do justo plenamente formulada, podemos simplesmente esquecer a concepção da posição original e aplicar esses princípios como faríamos com quaisquer outros.

Não há nada inconsistente, nem mesmo surpreendente, no fato de que a justiça como eqüidade permite princípios incondicionais. Basta mostrar que as partes na posição original concordariam com princípios que definem os deveres naturais que, quando formulados, se aplicam incondicionalmente. Devemos notar que, uma vez que o princípio da eqüidade pode estabelecer um vínculo com ordenações justas existentes, as obrigações abrangidas por ele podem sustentar um vínculo já presente, que deriva do dever natural da justiça. Assim, uma pessoa pode ter ao mesmo tempo um dever natural e uma obrigação de sujeitar-se a uma instituição e de fazer a parte que lhe compete. O que devemos observar aqui é que há vários modos pelos quais podemos estar vinculados a instituições políticas. Na maioria dos casos o dever natural da justiça é o mais fundamental, já que vincula os cidadãos de uma forma geral e sua aplicação não exige atos voluntários. O princípio da eqüidade, por outro lado, vincula apenas aqueles que ocupam cargos públicos, por exemplo, ou aqueles que, estando em melhor situação, promoveram seus objetivos dentro do sistema. Há, então, um outro sentido de *noblesse oblige*: ou seja, que os mais privilegiados provavelmente terão obrigações que os vinculam de um modo mais forte a um esquema justo.

Vou falar muito pouco sobre o outro tipo de princípios para indivíduos. Pois, embora as autorizações não sejam uma classe

de ações sem importância, devo limitar a discussão à teoria da justiça social. Podemos observar, porém, que, depois de escolhidos todos os princípios que definem exigências, não é mais necessário nenhum reconhecimento para definir as permissões. Isso acontece porque as permissões definem os atos que temos a liberdade de desempenhar ou não. São atos que não violam nenhuma obrigação ou dever natural. Ao estudarmos as permissões, desejamos selecionar aquelas que são significativas de um ponto de vista moral, e explicar a sua relação com os deveres e obrigações. Muitas dessas ações são, de um ponto de vista moral, indiferentes ou sem importância. Mas, entre as permissões, existe a interessante classe dos atos supererrogatórios. São atos de benevolência e misericórdia, de heroísmo e autosacrifício. Praticá-los é um bem, mas não constitui obrigação ou dever para ninguém. Os atos supererrogatórios não são exigidos, embora normalmente o seriam, se não fosse pela perda ou risco que envolvem o próprio agente. Uma pessoa que pratica um ato supererrogatório não invoca a isenção permitida pelos deveres naturais. Pois, embora tenhamos um dever natural de promover um grande bem, caso tenhamos condições de fazê-lo facilmente, estamos dispensados desse dever quando o custo para nós mesmos é considerável. Os atos supererrogatórios levantam questões de suma importância para a teoria ética. Por exemplo, parece, à primeira vista, que a visão utilitarista clássica não pode explicá-los. Pareceria que somos obrigados a desempenhar atos que promovem um bem maior para os outros, independentemente do custo para nós mesmos, contanto que a soma do total de vantagens causadas por eles excedesse a soma de vantagens causadas por outros atos que nos são acessíveis. Não há nada aí que corresponda às isenções incluídas na formulação dos deveres naturais. Assim, alguns dos atos que a justiça como eqüidade considera supererrogatórios podem ser exigidos pelo princípio da utilidade. Não vou, entretanto, prosseguir na discussão desse assunto. Os atos supererrogatórios são mencionadas aqui buscando complementar a análise. Devemos agora nos voltar para a interpretação da situação inicial.

Capítulo III

A posição original

Neste capítulo, discuto interpretação filosófica mais feliz da situação inicial. Refiro-me a essa interpretação como a posição original. Inicio fazendo um esboço da natureza da demonstração das concepções da justiça, e explicando como as alternativas se apresentam de modo que as partes devam escolher a partir de uma lista definida de concepções tradicionais. Parto então para a descrição das condições que caracterizam a situação inicial sob vários aspectos: as circunstâncias da justiça, as restrições formais do conceito de justo, o véu de ignorância e a racionalidade das partes contratantes. Em cada caso, tento indicar por que as características adotadas para a interpretação preferida são razoáveis de um ponto de vista filosófico. Em seguida, são examinadas as linhas naturais de raciocínio que conduzem aos dois princípios da justiça e ao princípio da utilidade média, para que depois se faça uma consideração das vantagens relativas dessas duas concepções da justiça. Sustento que os dois princípios seriam admitidos e lanço alguns dos principais fundamentos para sustentar essa afirmação. A fim de esclarecer as diferenças entre as várias concepções da justiça, o capítulo termina com outro exame do princípio clássico da utilidade.

20. A natureza do argumento a favor das concepções da justiça

A idéia intuitiva da justiça como eqüidade é considerar que os princípios primordiais da justiça constituem, eles próprios, o objeto de um acordo original em uma situação inicial

adequadamente definida. Esses princípios são aqueles que pessoas racionais interessadas em promover seus interesses aceitariam nessa posição de igualdade, para determinar os termos básicos de sua associação. Deve-se demonstrar, portanto, que os dois princípios da justiça são a solução para o problema de escolha apresentado pela posição original. Com esse objetivo, deve-se estabelecer que, dadas as circunstâncias das partes, e o seu conhecimento, crenças e interesses, um acordo baseado nesses princípios é a melhor maneira para cada pessoa de assegurar seus objetivos, em vista das alternativas disponíveis.

Ora, obviamente, ninguém pode ter tudo o que quer; a simples existência de outras pessoas impede isso. O melhor possível para cada homem é que todos os outros o acompanhem na promoção de sua concepção do bem, independentemente do que venha a ser essa concepção. Ou, se isso não for possível, que se exija de todos os outros que ajam de forma justa, mas que a esse homem seja permitido, sempre que queira, se isentar dessa exigência. Como as outras pessoas nunca irão concordar com uma associação nesses termos, essas formas de egoísmo seriam rejeitadas. Os dois princípios da justiça, entretanto, parecem ser uma proposição razoável. De fato, eu gostaria de demonstrar que esses dois princípios são a melhor resposta que alguém pode dar às exigências correspondentes dos outros. Nesse sentido, a escolha dessa concepção da justiça é a única solução para o problema colocado pela posição original.

Argumentando dessa forma, seguimos um procedimento bastante conhecido na teoria social. Ou seja, descreve-se uma situação na qual indivíduos racionais com certos objetivos, e relacionados de certas formas com outros indivíduos, devem escolher entre vários cursos de ação possíveis, em vista de seu conhecimento das circunstâncias. O que esses indivíduos farão é então obtido, através de um raciocínio estritamente dedutivo, dessas suposições sobre suas crenças e interesses, sua situação e as opções disponíveis. Sua conduta é, nas palavras de Pareto, o resultado das preferências e dos obstáculos[1]. Na teoria dos preços, por exemplo, considera-se que o equilíbrio entre mercados competitivos surge quando muitos indivíduos, cada um promovendo seus interesses, cedem uns aos outros aquilo a que podem renunciar com mais facilidade, em troca do que mais desejam. O equilíbrio é o resultado de acordos livremente firmados entre os negociantes interessados. Para cada pessoa, é a melhor situação que se pode atingir através da livre permuta, consistente com o direito e a liberdade dos outros de promover seus interesses do mesmo modo. É por isso que esse estado dos negócios constitui um equilíbrio, que persistirá se não houver mudanças posteriores nas circunstâncias. Ninguém tem incentivo algum para alterá-lo. Se um desvio dessa situação coloca em ação tendências que possam restaurá-la, o equilíbrio é estável.

Sem dúvida, o fato de a situação ser de equilíbrio, mesmo que esse equilíbrio seja estável, não implica que ela seja justa. Significa apenas que, dadas as avaliações feitas pelos homens em relação à sua posição, eles agem efetivamente para preservá-la. É claro que um equilíbrio de ódio e hostilidade pode ser estável; cada um pode considerar que qualquer alteração factível será pior. O melhor que cada pessoa pode fazer por si mesma talvez seja uma condição de menor injustiça, e não de maior bem. A avaliação moral de situações de equilíbrio depende da situação básica que as determina. É nesse ponto que a concepção da posição original incorpora características peculiares à teoria moral. Pois, embora a teoria de preços, por exemplo, tente explicar as transações de mercado através de suposições sobre as tendências efetivamente em ação, a melhor interpretação filosófica da situação inicial incorpora condições que se considera razoável impor à escolha dos princípios. Em contraste com a sociologia, o objetivo é caracterizar essa situação de modo que os princípios escolhidos sejam aceitáveis de um ponto de vista moral, independentemente de quais venham a ser. A posição original é definida de modo a ser um *status quo* no qual qualquer consenso atingido é justo. É um estado de coisas no qual as partes são igualmente representadas como pessoas dignas, e o resultado não é condicionado por contingências arbitrárias ou pelo equilíbrio relativo das forças sociais. Assim, a justiça como eqüidade é capaz de usar a idéia da justiça procedimental pura desde o início.

Fica claro, então, que a posição original é uma situação puramente hipotética. Não é preciso que nada semelhante ocorra concretamente, embora possamos simular as reflexões das partes seguindo, de forma deliberada, as restrições que ela representa. Não se pretende que a concepção da posição original explique a conduta humana, exceto na medida em que ela tenta dar conta de nossos juízos morais e nos ajuda a explicar o fato de termos um senso de justiça. A justiça como eqüidade é uma teoria de nossos sentimentos morais, que se manifestam por nossos juízos ponderados, em estado de equilíbrio refletido. Esses sentimentos presumivelmente afetam, em certa medida, nossos pensamentos e ações. Portanto, embora a concepção da posição original faça parte da teoria da conduta, não se pode daí depreender, em hipótese alguma, que haja situações reais que se assemelhem a ela. O necessário é que os princípios que seriam aceitos desempenhem em nosso raciocínio moral e em nossa conduta o papel exigido.

Seria também preciso observar que não imaginamos a aceitação desses princípios como uma lei psicológica ou como uma probabilidade. Pelo menos idealmente, eu gostaria de mostrar que o reconhecimento dos princípios é a única escolha consistente com a descrição completa da posição original. Para tanto a demonstração pode procurar ser estritamente dedutiva. Com certeza, as pessoas na posição original têm uma certa psicologia, já que se fazem várias suposições sobre suas crenças e interesses. Essas suposições surgem acompanhadas por outras premissas na descrição dessa situação inicial. Mas é claro que as demonstrações derivadas dessas premissas podem ser totalmente dedutivos, como atestam as teorias políticas e econômicas. Deveríamos buscar um tipo de geometria moral, com todo o rigor que essa expressão conota. Infelizmente, o raciocínio que fornecerei ficará muito aquém disso, por ser altamente intuitivo em todo o seu desenvolvimento. No entanto, é essencial termos em mente o ideal que gostaríamos de atingir.

Uma última observação. Como já afirmei, existem muitas interpretações possíveis da situação inicial. Uma concepção varia, dependendo de como as partes contratantes são concebidas, do que se afirma serem suas crenças e interesses, de quais alternativas lhes estão disponíveis, e assim por diante. Nesse sentido, há muitas teorias contratualistas possíveis. A justiça como eqüidade é apenas uma delas. Mas a questão da justificativa é resolvida, na medida do possível, através da demonstração de que há uma interpretação da posição inicial que expressa da melhor forma as condições que, de um modo generalizado, se considera razoável impor à escolha dos princípios mas que, ao mesmo tempo, conduz a uma concepção que caracteriza nossos juízos ponderados decorrentes de uma reflexão equilibrada. A essa interpretação mais adequada, ou interpretação padrão, vou me referir como a posição original. Podemos conjecturar que para cada concepção tradicional da justiça existe uma interpretação da situação inicial, na qual seus princípios são a solução preferida. Assim, por exemplo, há interpretações que conduzem ao princípio clássico da utilidade, outras que conduzem ao princípio da utilidade média. Essas variantes da situação inicial serão mencionadas conforme prosseguirmos. O procedimento das teorias contratualistas fornece, então, um método analítico geral para o estudo comparativo das concepções da justiça. Tentamos definir as diferentes condições incorporadas na situação contratual em que seus princípios seriam escolhidos. Desse modo, formulamos as várias suposições subjacentes, das quais parecem depender essas concepções. Mas se uma interpretação é filosoficamente preferível, e se seus princípios caracterizam nossos juízos ponderados, temos também um procedimento de prova. Não podemos saber de início se essa interpretação existe, mas pelo menos sabemos o que buscar.

21. A apresentação das alternativas

Passemos agora dessas observações metodológicas para a descrição da posição original. Começarei pela questão das alternativas abertas às pessoas nessa situação. É claro que, idealmente, gostaríamos de dizer que elas devem escolher uma dentre todas as concepções possíveis da justiça. Uma dificuldade

óbvia é como caracterizar essas concepções de modo a apresentá-las àqueles que ocupam a posição original. Mesmo admitindo que essas concepções possam ser definidas, não há certeza de que as partes fariam a melhor opção; é possível que os princípios que deveriam ser preferidos sejam negligenciados. De fato, a melhor alternativa pode nem existir: é concebível que para cada concepção da justiça haja uma outra melhor. Mesmo que exista uma alternativa superior a todas, parece difícil definir os poderes intelectuais das partes de modo que essa concepção ótima, ou mesmo as concepções mais plausíveis, fatalmente lhes ocorra. Algumas soluções para o problema da escolha podem ficar bastante claras se fizermos uma reflexão cuidadosa; mas descrever as partes de modo que suas deliberações gerem essas alternativas já é outra questão. Assim, embora os dois princípios da justiça possam ser superiores às concepções que nos são conhecidas, talvez algum conjunto de princípios, ainda não formulados até o momento, seja ainda melhor.

A fim de lidar com esse problema, recorrerei à seguinte estratégia. Simplesmente tomarei como dada uma pequena lista de concepções tradicionais da justiça, por exemplo, aquelas discutidas no primeiro capítulo, juntamente com algumas outras possibilidades sugeridas pelos dois princípios da justiça. Suponho então que essa lista é apresentada às partes, das quais se pede que elejam unanimemente, como a melhor, uma única concepção dentre as enumeradas. Podemos supor que se chega a essa decisão através de uma série de comparações em pares. Assim, demonstrar-se-ia que os dois princípios são preferíveis, já que todos concordam que eles devem ser escolhidos em relação a cada uma das alternativas. Na maior parte deste capítulo, considerarei a escolha entre os dois princípios da justiça e duas formas do princípio da utilidade (o princípio clássico e o da utilidade média). Mais tarde, serão discutidas comparações com o perfeccionismo e com as teorias mistas. Desse modo, tento demonstrar que, a partir dessa lista, os princípios da justiça seriam os escolhidos.

Admito que esse é um modo de proceder insatisfatório. Seria melhor se pudéssemos definir as condições necessárias e

suficientes para uma única concepção da justiça que fosse a melhor, e então expor um conceito que satisfizesse essas condições. Talvez possamos chegar a fazer isso. No momento, entretanto, não vejo como evitar métodos incompletos e frágeis. Por outro lado, disso, a utilização desses procedimentos pode indicar uma solução geral para nosso problema. Assim, pode vir a acontecer que, à medida que fizermos essas comparações, o raciocínio das partes selecione como desejáveis certas características da estrutura básica, e que essas características tenham propriedades naturais máximas e mínimas. Suponhamos, por exemplo, que seja racional que as pessoas na posição original prefiram uma sociedade com a maior liberdade igual possível. E suponhamos também que, embora prefiram que as vantagens econômicas e sociais promovam o bem comum, essas pessoas insistam que tais vantagens devem mitigar os modos pelos quais os homens são beneficiados ou prejudicados pelas contingências naturais e sociais. Se essas duas são as únicas características pertinentes, e se o princípio da liberdade igual é o mais alto grau natural da primeira delas, e o princípio da diferença (limitado pela eqüitativa igualdade de oportunidades) é o da segunda, então, deixando de lado o problema da prioridade, os dois princípios são a solução ótima. Não apresenta obstáculo para essa conclusão o fato de que não possamos caracterizar ou enumerar, de forma conclusiva, todas as possíveis concepções da justiça, ou mesmo descrever as partes de modo que pensem necessariamente nessas concepções.

Não seria proveitoso nos alongarmos nessas especulações. Por enquanto, nenhuma tentativa será feita para lidar com o problema geral da melhor solução. Limitarei a demonstração à afirmação menos incisiva de que os dois princípios seriam escolhidos dentre as concepções da justiça que constam na lista a seguir:

A. Os dois Princípios da Justiça (em ordem serial)
   1. O princípio da maior liberdade igual
   2. (a) O princípio da (justa) igualdade de oportunidades
      (b) O princípio da diferença

B. Concepções Mistas. Substituir A2 por uma das seguintes alternativas
   1. O princípio da utilidade média; ou
   2. O princípio da utilidade média, submetido a uma das seguintes restrições:
      (a) Que um certo mínimo social seja mantido, ou
      (b) Que a distribuição total não seja muito ampla; ou
   3. O princípio da utilidade média sujeita uma das duas restrições em B2 e também à restrição da igualdade eqüitativa de oportunidades
C. Concepções Teleológicas Clássicas
   1. O princípio clássico da utilidade
   2. O princípio da utilidade média
   3. O princípio da perfeição
D. Concepções Intuicionistas
   1. Equilibrar a utilidade total com o princípio da distribuição igual
   2. Equilibrar a utilidade média com o princípio da reparação
   3. Equilibrar uma lista de princípios *prima facie* (conforme for adequado)
E. Concepções Egoísticas (Ver § 23, onde se explica por que, estritamente falando, as concepções egoísticas não são alternativa.)
   1. Ditadura da primeira pessoa: Todos devem servir aos meus interesses
   2. Cláusula de liberdade: Todos devem agir de forma justa, exceto eu, se assim o escolher
   3. Geral: A todos é permitido que promovam seus interesses como desejarem

O mérito dessas teorias tradicionais com certeza basta para justificar o esforço de classificá-las. E, de qualquer maneira, o estudo dessa classificação é um modo útil de intuir o caminho que conduz à questão maior. Cada uma dessas concepções tem certamente suas vantagens e riscos; qualquer alternativa selecionada terá seus prós e contras. O fato de uma concepção estar aberta a críticas não é necessariamente suficiente para eliminá-la. Do mesmo modo, certas características desejáveis nem sempre são conclusivas a seu favor. A decisão das pessoas na posição original depende, como veremos, de um equilíbrio de várias considerações. Nesse sentido, há um apelo à intuição na base da teoria da justiça. No entanto, tudo somado, pode ficar perfeitamente claro onde reside o equilíbrio lógico. Os fatores relevantes podem ter sido decompostos e analisadas através da descrição da posição original de tal maneira que é possível distinguir uma concepção da justiça como preferível em relação às outras. A demonstração a seu favor não é, estritamente falando, uma prova, pelo menos não por enquanto; mas, nas palavras de Mill, pode apresentar motivos capazes de persuadir a mente[2].

A lista das concepções é, em grande medida, auto-explicativa. Entretanto, uns poucos e breves comentários podem ser úteis. Cada concepção é expressa de um modo razoavelmente simples, e cada uma se aplica incondicionalmente, ou seja, quaisquer que sejam as circunstâncias ou o estado da sociedade. Nenhum dos princípios depende de determinadas condições sociais ou de outra natureza. Uma razão para isso é manter a simplicidade. Seria fácil elaborar um grupo de concepções em que cada uma fosse destinada a se aplicar apenas se certas circunstâncias se verificassem, sendo essas condições exaustivas e mutuamente exclusivas. Por exemplo, uma concepção poderia aplicar-se a um estágio de uma cultura, uma concepção diferente a um outro. Esse grupo de concepções poderia ser considerado, em si mesma, como uma concepção da justiça; seria um conjunto de pares ordenados, sendo cada par uma concepção da justiça acompanhada das circunstâncias em que ela se aplica. Mas, se concepções desse tipo fossem acrescentadas à lista, nosso problema se tornaria por demais complicado, ou até mesmo impossível de administrar. Além disso, há um motivo para excluir alternativas desse tipo, pois é natural perguntar qual é o princípio subjacente que determina os pares ordenados. Suponho aqui que alguma concepção reconhecidamente ética especifica os princípios apropriados, dadas cada uma das condições. Na verdade,

é esse princípio incondicional que define a concepção expressa pelo conjunto de pares ordenados. Dessa forma, permitir que esses grupos entrem na lista é incluir alternativas que dissimulam seus próprios fundamentos. Portanto, também por esse motivo, vou excluí-las. Além do mais, pode ser desejável caracterizar a posição original de modo que as partes devam escolher princípios que se apliquem incondicionalmente, não importando quais sejam as circunstâncias. Esse fato está ligado à interpretação kantiana da justiça como eqüidade. Mas deixarei esse assunto para mais tarde (§ 40).

Finalmente, um ponto óbvio. Um argumento a favor dos dois princípios, ou, na verdade, a favor de qualquer concepção, é sempre relativo a alguma lista de alternativas. Se alterarmos a lista, o argumento terá, em geral, de ser diferente. Um tipo de observação semelhante se aplica a todas as características da posição original. Há infinitas variantes da situação inicial, e portanto, certamente, infinitos teoremas de geometria moral. Apenas uns poucos têm algum interesse filosófico, já que a maioria das variantes não tem relevância de um ponto de vista moral. Devemos traçar nossa rota evitando questões laterais, e, ao mesmo tempo, sem perder de vista as hipóteses específicas do argumento.

22. As circunstâncias da justiça

As circunstâncias da justiça podem ser definidas como as condições normais sob as quais a cooperação é tanto possível quanto necessária[3]. Assim, como notei no início, embora uma sociedade seja um empreendimento cooperativo para a vantagem mútua, ela é tipicamente marcada por um conflito e ao mesmo tempo por uma identidade de interesses. Há uma identidade de interesses, uma vez que a cooperação social possibilita para todos uma vida melhor do que qualquer um teria se tentasse viver apenas por seus próprios esforços. Há ao mesmo tempo um conflito de interesses, uma vez que os homens não são indiferentes em relação a como os maiores benefícios produzidos pela sua colaboração são distribuídos, pois, a fim de perseguir seus objetivos, cada um prefere uma parte maior a uma parte menor. Assim, princípios são necessários para que se escolha entre as várias ordenações sociais que determinam essa divisão de vantagens, e para que se firme um acordo quanto às partes distributivas adequadas. Essas exigências definem o papel da justiça. As condições básicas que dão origem a essas necessidades são as circunstâncias da justiça.

Essas condições podem ser divididas em dois tipos. Primeiro, existem as circunstâncias objetivas que tornam a cooperação humana simultaneamente possível e necessária. Assim, muitos indivíduos coexistem ao mesmo tempo em um território geográfico definido. Esses indivíduos são, *grosso modo*, semelhantes em suas capacidades físicas e mentais; ou, pelo menos, suas capacidades são comparáveis no sentido de que nenhum deles pode dominar os outros. Eles são vulneráveis a ataques, e estão todos sujeitos a ter os seus planos frustrados pela união de forças dos outros. Em segundo lugar, há uma condição de escassez moderada implícita, para atender a uma ampla gama de situações. Os recursos naturais ou de outro tipo não são abundantes a ponto de tornarem supérfluos os esquemas de cooperação, e nem as condições são tão difíceis a ponto de condenarem empreendimentos frutíferos ao insucesso. Embora as ordenações mutuamente vantajosas sejam factíveis, os benefícios gerados por elas ficam aquém das exigências apresentadas pelos homens.

As circunstâncias subjetivas são os aspectos relevantes dos sujeitos da cooperação, das pessoas que trabalham juntas. Assim, embora as partes tenham interesses e necessidades aproximadamente semelhantes, ou necessidades e interesses que são de muitas formas complementares, o que torna possível a sua cooperação mutuamente vantajosa, essas partes têm no entanto seus próprios planos de vida. Esses planos, ou concepções do bem, as levam a ter objetivos e propósitos diferentes, e a fazer reivindicações conflitantes em relação aos recursos naturais e sociais disponíveis. Além disso, embora não se suponha que os interesses promovidos por esses planos sejam inte-

resses associados ao "eu", eles são interesses de uma pessoa concreta que considera a sua concepção do bem como digna de reconhecimento e que faz em seu nome exigências igualmente merecedoras de satisfação. Também suponho que os homens sofram de várias deficiências de conhecimento, pensamento e julgamento. Seu conhecimento é necessariamente incompleto, seus poderes de raciocínio, memória e atenção são sempre limitados, e seu julgamento tende a ser distorcido pela ansiedade, pelo preconceito e pela preocupação com seus próprios interesses. Alguns desses defeitos nascem de falhas morais, do egoísmo e da negligência; mas, em grande medida, simplesmente são parte da situação natural do homem. Como conseqüência disso, os indivíduos não só têm planos de vida diferentes, mas também existe uma diversidade de crenças filosóficas e religiosas, e de doutrinas políticas e sociais.

Vou me referir a essa constelação de condições como as circunstâncias da justiça. A explicação que Hume oferece a esse respeito é especialmente perspicaz, e o resumo anterior não acrescenta nada de essencial à sua discussão, que é muito mais completa. Para simplificar, muitas vezes enfatizo a condição de escassez moderada (entre as circunstâncias objetivas) e o conflito de interesses (entre as circunstâncias subjetivas). Assim, podemos dizer, em resumo, que as circunstâncias da justiça se verificam sempre que pessoas apresentam reivindicações conflitantes em relação à divisão das vantagens sociais em condições de escassez moderada. A não ser que essas circunstâncias existam, não há oportunidade para a virtude da justiça, exatamente como não haveria, na falta de ameaças de agressão à vida ou à integridade corporal, oportunidade para a coragem física.

Vários esclarecimentos são necessários. Em primeiro lugar, presumirei, sem dúvida, que as pessoas na posição original sabem que as circunstâncias da justiça se verificam. Esse fato sobre as condições de sua sociedade é considerado um pressuposto. Uma outra suposição é a de que as partes tentam promover a sua concepção do bem da melhor maneira possível, e que ao fazerem isso elas não estão ligadas entre si por vínculos morais prévios.

Surge, no entanto, a questão de saber se as pessoas na posição original têm obrigações e deveres para com terceiros, por exemplo, com seus descendentes imediatos. Responder afirmativamente seria um modo de apresentar questões da justiça entre gerações. Entretanto, o objetivo da justiça como eqüidade é procurar deduzir todos os deveres e obrigações da justiça de outras estipulações razoáveis. Então, se possível, essa saída deve ser evitada. Há várias outras rotas disponíveis. Podemos adotar uma suposição de motivos, e considerar as partes como representantes de uma linhagem contínua de reivindicações. Por exemplo, podemos pensar nas partes como chefes de famílias que têm, portanto, um desejo de promover pelo menos o bem-estar de seus descendentes mais próximos. Ou podemos exigir que as partes concordem com princípios sujeitos à restrição de que elas desejam que todas as gerações precedentes tenham seguido exatamente aqueles mesmos princípios. Através de uma combinação adequada dessas estipulações, acredito que toda a cadeia de gerações pode ser abrangida, e que se possa chegar a um acordo sobre princípios que levem em conta de forma adequada os interesses de cada uma delas (§§ 24, 44). Se isso for justo, teremos conseguido derivar os deveres para com as outras gerações a partir de estipulações razoáveis.

Deve-se notar que eu não faço nenhuma suposição restritiva a respeito das concepções que as partes têm do bem, exceto que elas são planos racionais a longo prazo. Embora esses planos determinem os objetivos e interesses de uma determinada pessoa, os objetivos e interesses presumivelmente não são egoísticos ou interesseiros. Decidir se esse é ou não o caso depende dos tipos de objetivos perseguidos por alguém. Se a riqueza, a posição, a influência, bem como as honras do prestígio social, são os propósitos finais de uma pessoa, então com certeza a sua concepção do bem é egoística. Seus interesses dominantes estão centrados em si mesmo, e não são simplesmente, como devem sempre ser, os interesses de um eu[4]. Não há inconsistência, portanto, em supormos que, removido o véu de ignorância, as partes descobrem que têm vínculos de sentimento e afeição, e desejam promover os interesses dos outros e ver os seus obje-

tivos atingidos. Mas o postulado da indiferença mútua na posição original visa a assegurar que os princípios da justiça não dependem de suposições muito exigentes. Lembremo-nos de que a posição original tem por objetivo incorporar condições amplamente partilhadas e, também, pouco pretensiosas. Uma concepção da justiça não deve pressupor, então, laços abrangentes de sentimento natural. Na base da teoria, tentamos presumir o mínimo possível.

Em conclusão, deverei supor que as partes na posição original são mutuamente indiferentes: elas não estão dispostas a sacrificar seus interesses em benefício dos outros. A intenção aqui é imitar a conduta e os motivos dos homens em casos onde surgem questões de justiça. Os ideais espirituais de santos e de heróis podem ser tão irreconciliáveis entre si quanto quaisquer outros ideais. Os conflitos na busca desses ideais são os mais trágicos de todos. Assim, a justiça é a virtude de práticas nas quais há interesses concorrentes, e as pessoas se sentem habilitadas a impor seus direitos umas às outras. Em uma associação de santos que concordassem com um ideal comum, se tal comunidade pudesse existir, disputas sobre a justiça não ocorreriam. Cada um trabalharia abnegadamente para um objetivo determinado por sua religião comum, e a referência a esse objetivo (supondo que ele fosse claramente definido) resolveria todas as questões da justiça. Mas uma sociedade humana é caracterizada pelas circunstâncias da justiça. A explicação dessas condições não envolve nenhuma teoria particular da motivação humana. Em vez disso, seu objetivo é refletir, na descrição da posição original, as relações dos indivíduos entre si, relações estas que preparam o cenário para as questões da justiça.

23. As restrições formais do conceito de justo

A situação das pessoas na posição original reflete certas restrições. As alternativas que estão abertas a elas e o seu conhecimento de suas circunstâncias são limitados de várias maneiras. A essas restrições chamo de restrições do conceito de

justo, visto que elas se aplicam à escolha de todos os princípios éticos e não apenas aos princípios da justiça. Se as partes tivessem de reconhecer princípios também para as outras virtudes, essas restrições também se aplicariam.

Considerarei primeiramente restrições às alternativas. Há certas condições formais que parece razoável impor às concepções da justiça que se incluem na lista apresentada às partes. Não alego que essas condições decorrem do conceito do justo, muito menos ainda do significado da moralidade. Evito recorrer à análise dos conceitos em pontos cruciais como esse. Há muitas restrições que podem ser razoavelmente associadas ao conceito de justo, e a partir delas diferentes seleções podem ser feitas e consideradas como definitivas dentro de uma teoria particular. O mérito de qualquer definição depende da solidez da teoria resultante; por si mesma, uma definição não pode resolver nenhuma questão fundamental[5].

A adequação dessas condições formais decorre da função que têm os princípios de justo na conciliação das reivindicações que as pessoas fazem às instituições e umas às outras. Se os princípios da justiça devem desempenhar o seu papel, o de atribuir direitos e deveres básicos e de determinar a divisão das vantagens, essas exigências são suficientemente naturais. Cada uma delas é adequadamente flexível, e suponho que todas sejam atendidas pelas concepções tradicionais da justiça. Entretanto, essas condições excluem, de fato, as várias formas de egoísmo, como será indicado adiante, o que mostra que elas não deixam de ter uma certa força moral. Isso torna ainda mais necessário que as condições não sejam justificadas pela definição ou pela análise dos conceitos, mas apenas pelo caráter razoável da teoria da qual elas fazem parte. Eu as organizo em cinco grupos.

Em primeiro lugar, os princípios devem ser gerais. Ou seja, deve ser possível formulá-los sem a utilização do que reconheceríamos intuitivamente como o nome de uma pessoa, ou descrições definidas disfarçadas. Assim, os predicados usados em sua formulação devem expressar relações e propriedades gerais. Infelizmente, profundas dificuldades filosóficas parecem

constituir um obstáculo para uma explicação satisfatória dessas questões[6]. Não vou tentar abordá-las aqui. Na apresentação de uma teoria da justiça, podemos evitar o problema da identificação das propriedades e relações gerais, e de nos guiar pelo que parece razoável. Além do mais, uma vez que as partes não têm informações específicas sobre si próprias e sua situação, elas não podem, de qualquer forma, identificar-se a si mesmas. Mesmo que uma pessoa conseguisse convencer os outros a aceitarem as suas exigências, ela não saberia como formular os princípios de modo a se beneficiar. As partes são efetivamente forçadas a seguir os princípios gerais, entendendo-se aqui a noção de um modo intuitivo.

A naturalidade dessa condição reside, em parte, no fato de que princípios básicos devem poder servir como estatuto público de uma sociedade perpetuamente bem-ordenada. Sendo incondicionais, eles sempre se aplicam (dentro das circunstâncias da justiça), e o seu conhecimento deve ser acessível aos indivíduos de qualquer geração. Assim, o entendimento desses princípios não deve exigir um conhecimento de particularidades contingentes, nem, com certeza, uma referência a indivíduos ou associações. Tradicionalmente, o teste mais óbvio dessa condição é a idéia de que justo é aquilo que é conforme à vontade de Deus. Mas, de fato, essa doutrina em geral se apóia num argumento baseado em princípios gerais. Por exemplo, Locke afirmava que o princípio moral fundamental é o seguinte: se uma pessoa é criada por uma outra (no sentido teológico), então essa pessoa tem o dever de obedecer os preceitos que foram estipulados por seu criador[7]. Esse princípio é perfeitamente geral e, dada a natureza do mundo segundo a visão de Locke, elege Deus como a autoridade moral legítima. A condição de generalidade não é violada, embora possa parecer assim à primeira vista.

Em segundo lugar, os princípios devem ser universais em sua aplicação. Devem se aplicar a todos, em virtude de todos serem pessoas éticas. Assim, suponho que cada um pode entender esses princípios e usá-los em suas deliberações. Isso impõe uma espécie de limite superior à sua complexidade, e sobre os

tipos e números de distinções feitas por eles. Além disso, se a aplicação de um princípio por todos atingir resultados autocontraditórios ou inconsistentes, ele é excluído. Da mesma forma, seria também inadmissível obedecer a um princípio que fosse razoável apenas quando os outros aceitassem um princípio diferente. Os princípios devem ser escolhidos em vista das conseqüências decorrentes de sua aceitação por todos.

Assim definidas, a generalidade e a universalidade são condições distintas. Por exemplo, o egoísmo, na forma da ditadura da primeira pessoa (todos devem seguir os meus interesses – ou os de Péricles), satisfaz a universalidade mas não a generalidade. Embora todos possam agir de acordo com esse princípio, e os resultados possam, em alguns casos, não ser de todo prejudiciais, dependendo dos interesses do ditador, o pronome pessoal (ou o nome) viola a primeira condição. Por sua vez, os princípios gerais podem não ser universais. É possível que sejam formulados para se aplicar a uma classe restrita de indivíduos, por exemplo, aqueles selecionados através de características sociais ou biológicas, tais como a cor do cabelo ou a situação de classe, ou qualquer outro parâmetro. Com certeza, ao longo de suas vidas, os indivíduos adquirem obrigações e assumem deveres que lhes são peculiares. No entanto, esses vários deveres e obrigações são conseqüência do primeiro princípio, e se aplicam a todos como pessoas éticas; a dedução dessas exigências tem uma base comum.

Uma terceira condição é a publicidade, que surge naturalmente em uma visão contratualista. As partes consideram que estão escolhendo princípios para uma concepção comum da justiça[8]. Acreditam que todos saberão a respeito desses princípios tudo o que saberiam se a sua aceitação fosse o resultado de um consenso. Assim, a consciência geral de sua aceitação universal deveria ter efeitos desejáveis e apoiar a estabilidade da cooperação social. A diferença entre essa condição e a condição da universalidade é que a última nos leva a avaliar princípios com base no fato de que eles são regular e conscientemente seguidos por todos. Mas é possível que todos entendam e sigam um princípio, e no entanto esse fato não seja amplamente sabido

ou explicitamente reconhecido. O ponto importante da condição de publicidade é fazer com que as partes considerem as concepções da justiça como instituições da vida social publicamente reconhecidas e totalmente eficazes. É fácil perceber que a condição de publicidade está implícita na doutrina kantiana do imperativo categórico, na medida em que este exige que atuemos de acordo com princípios que, como pessoas racionais, estaríamos dispostos a elaborar como leis para o reino dos objetivos. Kant pensava nesse reino como uma comunidade ética, por assim dizer, que tem esses princípios morais como seu estatuto público.

Uma outra condição é que uma concepção de justo deve impor às reivindicações conflitantes uma ordenação. Essa exigência nasce diretamente do papel de seus princípios no ajuste de exigências concorrentes. Entretanto, há uma dificuldade de decidir o que seja uma ordenação. É claramente desejável que uma concepção da justiça seja completa, ou seja, capaz de ordenar todas as reivindicações que possam surgir (ou que, na prática, têm probabilidade de surgir). E a ordenação deveria, em geral, ser transitiva: se, por exemplo, uma primeira ordenação da estrutura básica é considerada mais justa que uma segunda, e a segunda mais justa que uma terceira, então a primeira deve ser mais justa que a terceira. Essas condições formais são bastante naturais, embora nem sempre seja fácil satisfazê-las[9]. Mas será o recurso à força uma forma de arbitragem? Afinal de contas, o conflito físico e o recurso às armas resultam em uma ordenação; certas reivindicações de fato derrotam outras. A principal objeção contra essa ordenação não é que ela pode ser intransitiva, mas sim que é justamente para evitar o apelo à força e à esperteza que os princípios de justo e de justiça são aceitos. Assim, assumo que dar a cada um de acordo com seu poder de ameaçar não pode fazer parte de uma concepção da justiça. Isso não permite estabelecer uma ordenação no sentido exigido, uma ordenação baseada em certos aspectos relevantes das pessoas e de sua situação, que não dependem de sua posição social, ou de sua capacidade de intimidação e coerção[10].

A quinta e última condição é a do caráter terminativo dos princípios. As partes devem avaliar o sistema de princípios como a última instância de apelação do raciocínio prático. Não há padrão mais elevado ao qual os argumentos em favor das reivindicações possam recorrer; o raciocínio bem-sucedido feito a partir desses princípios é conclusivo. Se pensarmos em termos da teoria genérica plena que tem princípios para todas as virtudes, então essa teoria especifica a totalidade de considerações pertinentes e seus pesos apropriados, e suas exigências são decisivas. Elas se sobrepõem às reivindicações da lei e do costume, e, de uma forma geral, das regras sociais. Devemos ordenar e respeitar as instituições sociais seguindo o direcionamento dos princípios do justo e da justiça. As conclusões obtidas a partir desses princípios também se sobrepõem às considerações de prudência e interesse próprio. Isso não significa que esses princípios insistem no auto-sacrifício; pois, ao formular a concepção do justo, as partes levam em conta seus interesses da melhor maneira possível. Às reivindicações de prudência pessoal já foi dado um peso apropriado dentro do sistema integral de princípios. O esquema completo é final no sentido de que, quando o curso de raciocínio prático que ele define atinge uma conclusão, a questão está decidida. As reivindicações das ordenações sociais concretas e do interesse pessoal já foram devidamente acatadas. Não podemos considerá-las uma segunda vez no final só porque não gostamos do resultado.

Tomadas em conjunto, então, essas condições impostas sobre as concepções do justo resumem-se no seguinte: uma concepção do justo é um conjunto de princípios, gerais em sua forma e universais em sua aplicação, que deve ser publicamente reconhecido como uma última instância de apelação para a ordenação das reivindicações conflitantes de pessoas éticas. Os princípios da justiça são identificados por seu papel especial e pelo assunto a que se aplicam. Mas, por si próprias, as cinco condições não excluem nenhuma das concepções tradicionais da justiça. Deveríamos notar, entretanto, que elas de fato excluem as variantes do egoísmo listadas anteriormente. A condição de generalidade elimina tanto a ditadura da primeira pes-

soa quanto as formas de interesse exclusivista, já que, em cada caso, exige-se um nome próprio, ou um pronome, ou uma descrição definida e dissimulada, seja para identificar o ditador ou para caracterizar o interesse exclusivista. No entanto, a generalidade não exclui o egoísmo corrente, pois a cada pessoa é permitido fazer qualquer coisa que, segundo seu julgamento, possa com mais facilidade promover seus próprios objetivos. É claro que o princípio pode ser aqui expresso de um modo perfeitamente genérico. É a condição da ordenação que torna inadmissível o egoísmo, pois se é verdade que todos estão autorizados a promover seus interesses como desejarem, ou se todos devem promover seus próprios interesses, também é verdade que as reivindicações concorrentes não estão de forma alguma classificadas, e o resultado final é determinado pela força ou pela esperteza.

Os vários tipos de egoísmo, portanto, não constam na lista apresentada às partes. Eles são eliminados pelas restrições formais. Está claro que essa não é uma conclusão surpreendente, pois é óbvio que, ao escolherem uma dentre as outras concepções, as pessoas na posição original podem fazer muito mais em seu próprio benefício. Uma vez que se indaga com quais princípios todos deviam concordar, nenhuma forma de egoísmo é um candidato sério à consideração em caso algum. Isso apenas confirma o que já sabíamos, ou seja, que embora o egoísmo seja logicamente consistente e nesse sentido não irracional, ele é incompatível com o que consideramos intuitivamente ser o ponto de vista moral. Filosoficamente, o egoísmo é importante não como uma concepção alternativa do justo, mas como um desafio a qualquer concepção desse tipo. Na justiça como eqüidade, isso se reflete no fato de podermos interpretar o egoísmo corrente como o ponto da dissensão. É aquilo a que as partes se apegariam se não fossem capazes de alcançar um entendimento.

24. O véu de ignorância

A idéia da posição original é estabelecer um processo eqüitativo, de modo que quaisquer princípios aceitos sejam justos. O objetivo é usar a noção de justiça procedimental pura como fundamento da teoria. De algum modo, devemos anular os efeitos das contingências específicas que colocam os homens em posições de disputa, tentando-os a explorar as circunstâncias naturais e sociais em seu próprio benefício. Com esse propósito, assumo que as partes se situam atrás de um véu de ignorância. Elas não sabem como as várias alternativas irão afetar o seu caso particular, e são obrigadas a avaliar os princípio unicamente com base nas considerações gerais[11].

Supõe-se, então, que as partes não conhecem certos tipos de fatos particulares. Em primeiro lugar, ninguém sabe qual é o seu lugar na sociedade, a sua posição de classe ou seu *status* social; além disso, ninguém conhece a sua sorte na distribuição de dotes naturais e habilidades, sua inteligência e força, e assim por diante. Também ninguém conhece a sua concepção do bem, as particularidades de seu plano de vida racional, e nem mesmo os traços característicos de sua psicologia, como por exemplo a sua aversão ao risco ou sua tendência ao otimismo ou ao pessimismo. Mais ainda, admito que as partes não conhecem as circunstâncias particulares de sua própria sociedade. Ou seja, elas não conhecem a posição econômica e política dessa sociedade, ou o nível de civilização e cultura que ela foi capaz de atingir. As pessoas na posição original não têm informação sobre a qual geração pertencem. Essas restrições mais amplas impostas ao conhecimento são apropriadas, em parte porque as questões da justiça social surgem entre gerações e também dentro delas, por exemplo, a questão da taxa apropriada de poupança de capital e da conservação de recursos naturais e ambientais. Também existe, pelo menos teoricamente, a questão de uma política genética razoável. Nesses casos também, a fim de levarem adiante a idéia da posição original, as partes não devem conhecer as contingências que as colocam em oposição. Elas devem escolher princípios cujas conseqüências estão preparadas para aceitar, não importando a qual geração pertençam.

Na medida do possível, o único fato particular que as partes conhecem é que a sua sociedade está sujeita às circunstân-

cias da justiça e a qualquer conseqüência que possa decorrer disso. Entretanto, considera-se como um dado que elas conhecem os fatos genéricos sobre a sociedade humana. Elas entendem as relações políticas e os princípios da teoria econômica; conhecem a base da organização social e as leis que regem a psicologia humana. De fato, presume-se que as partes conhecem quaisquer fatos genéricos que afetem a escolha dos princípios da justiça. Não há limites para a informação genérica, ou seja, para as leis e teorias gerais, uma vez que as concepções da justiça devem ser ajustadas às características dos sistemas de cooperação que devem regular, e não há razão para excluir esses fatos. Em vista das leis da psicologia moral, por exemplo, seria uma consideração contra uma concepção da justiça pensar que os homens não sentiriam um desejo de agir de acordo com a justiça, mesmo quando as instituições de sua sociedade a satisfizessem. Pois, nesse caso, haveria dificuldade em assegurar a estabilidade da cooperação social. Uma característica importante de uma concepção da justiça é que ela deve gerar a sua própria sustentação. Seus princípios devem ser tais que, quando são incorporados na estrutura básica da sociedade, os homens tendem a adquirir o senso de justiça correspondente e desenvolver um desejo de agir de acordo com esses princípios. Nesse caso, uma concepção da justiça é estável. Esse tipo de informação genérica é admissível na posição original.

A noção do véu de ignorância levanta várias dificuldades. Alguns podem objetar que a exclusão de quase todas as informações particulares pode dificultar o entendimento do significado da posição original. Assim, pode ser útil observar que uma ou mais pessoas podem, a qualquer tempo, passar a ocupar essa posição, ou, talvez melhor, simular as deliberações que seriam tomadas nessa situação hipotética, simplesmente raciocinando de acordo com as restrições apropriadas. Ao argumentarmos a favor de uma concepção da justiça, devemos ter certeza de que ela está entre as alternativas permitidas e satisfaz as restrições formais estipuladas. Não se pode apresentar a seu favor quaisquer recomendações, a não ser aquelas que seja racional recomendar caso nos falte o tipo de conhecimento

que está excluído pelo véu de ignorância. A avaliação dos princípios deve proceder em termos das conseqüências gerais de seu reconhecimento público e aplicação universal, supondo-se que todos obedecerão a eles. Dizer que uma certa concepção da justiça seria escolhida na posição original equivale a dizer que a deliberação racional que satisfaz certas condições e restrições atingiria uma certa conclusão. Se fosse necessário, o argumento que conduz a esse resultado poderia ser elaborado mais formalmente. No entanto, falarei todo o tempo da noção da posição original. Isso é mais econômico e sugestivo, e enfatiza certos traços essenciais que, caso contrário, poderiam facilmente ser ignorados.

Essas observações demonstram que a posição original não deve ser considerada como uma assembléia geral que inclui, num dado momento, todas as pessoas que vivem numa determinada época; e menos ainda como uma assembléia de todos os que poderiam viver numa determinada época. Ela não é uma reunião de todas as pessoas reais ou possíveis. Se concebermos a posição original de uma dessas duas maneiras, a concepção deixaria de ser um guia natural para a intuição e não teria um sentido claro. De qualquer forma, a posição original deve ser interpretada de modo que possamos, a qualquer tempo, adotar a sua perspectiva. Deve ser indiferente a ocasião em que alguém adota esse ponto de vista, ou quem o faz: as restrições devem ser tais que os mesmos princípios são sempre escolhidos. O véu de ignorância é uma condição essencial na satisfação dessa exigência. Ele assegura não apenas que a informação disponível é relevante, mas também que é a mesma em todas as épocas.

Pode-se protestar que a condição do véu de ignorância é irracional. Com certeza, alguns podem objetar que os princípios deveriam ser escolhidos à luz de todo o conhecimento disponível. Há várias respostas para esse argumento. Aqui esboçarei aquelas que enfatizam as simplificações que são necessárias se quisermos ter qualquer teoria. (Outras, baseadas na interpretação kantiana da posição original, serão apresentadas mais tarde, no § 40.) Para começar, está claro que, como as

diferenças entre as partes lhes são desconhecidas, e todos são igualmente racionais e estão situados de forma semelhante, cada um é convencido pelos mesmos argumentos. Portanto, podemos considerar o acordo na posição original a partir do ponto de vista de uma pessoa selecionada ao acaso. Se qualquer pessoa, depois da devida reflexão, prefere uma concepção da justiça a uma outra, então todos a preferem, e pode-se atingir um acordo unânime. Podemos, para tornar as circunstâncias mais sugestivas, imaginar que das partes se exige que se comuniquem umas com as outras através de um árbitro, que age como intermediário, e que deve anunciar quais alternativas foram sugeridas e os motivos oferecidos em seu apoio. Esse árbitro proíbe a tentativa de formar coalizões, e informa às partes quando elas chegaram a um entendimento. Mas esse árbitro é na verdade supérfluo, supondo-se que as deliberações das partes devem ser semelhantes.

Assim, decorre a importantíssima conseqüência de que as partes não têm base para negociar no sentido usual. Ninguém conhece a sua situação na sociedade nem os seus dotes naturais, e portanto ninguém tem possibilidade de formular princípios sob medida para favorecer a si próprio. Podemos imaginar que um dos contratantes ameace não dar o seu assentimento a não ser que os outros concordem com princípios que lhe são favoráveis. Mas, como ele sabe quais são os princípios que lhe interessam especialmente? O mesmo se aplica à formação de coalizões: se um grupo decidisse se coligar para prejudicar os outros, seus integrantes não saberiam como beneficiar a si próprios na escolha dos princípios. Mesmo que conseguissem que todos concordassem com a sua proposta, eles não teriam certeza de que isso resultaria em seu benefício, já que não se podem identificar a si mesmos, seja por nome ou descrição. O único caso em que essa conclusão fracassa é o da poupança. Como as pessoas na posição original sabem que são contemporâneas (interpretando o tempo presente como o tempo de inscrição na posição original) elas podem favorecer a sua geração, recusando-se a fazer quaisquer sacrifícios em favor de seus sucessores; elas simplesmente reconhecem o princípio de que ninguém

tem o dever de economizar para a posteridade. As gerações anteriores podem ou não ter economizado; não há nada que as partes possam fazer para mudar tal fato. Nesse exemplo, o véu de ignorância não consegue assegurar o resultado desejado. Portanto, para lidar com a questão da justiça entre gerações, eu modifico a suposição motivacional e acrescento mais uma restrição (§ 22). Com esses ajustes, nenhuma geração é capaz de formular princípios especialmente destinados a promover a sua própria causa, e alguns limites importantes para a poupança podem ser deduzidos (§ 44). Não importa qual seja a posição de uma pessoa no tempo, cada uma é forçada a escolher por todas[12].

As restrições impostas às informações particulares na posição original são, portanto, de fundamental importância. Sem elas não seríamos capazes de elaborar nenhuma teoria da justiça. Teríamos de nos contentar com uma fórmula vaga afirmando que a justiça é aquilo com o que concordaríamos, sem podermos dizer muito, talvez nada, sobre a substância do próprio acordo. As restrições formais do conceito de justo, que se aplicam diretamente aos princípios, não são suficientes para o nosso propósito. O véu de ignorância possibilita a escolha unânime de uma concepção particular da justiça. Sem esses limites impostos ao conhecimento, o problema da negociação na posição original se tornaria insolúvel. Mesmo que teoricamente existisse uma solução, não seríamos capazes de determiná-la, pelo menos por enquanto.

A noção do véu de ignorância está implícita, creio eu, na ética kantiana (§ 40). No entanto, o problema de definir o conhecimento das partes e de caracterizar as alternativas abertas a elas foi muitas vezes ignorado, até mesmo pelas teorias contratualistas. Algumas vezes a situação que define a deliberação moral é apresentada de um modo tão indeterminado que não podemos ter certeza de qual será o seu resultado. Assim, a doutrina de Perry é essencialmente contratualista: ele afirma que a integração social e pessoal deve proceder por princípios inteiramente diferentes, esta última pela prudência racional, a primeira pelo concurso de pessoas de boa vontade. Parece que

ele rejeita o utilitarismo baseando-se nas mesmas premissas sugeridas anteriormente: ou seja, que o utilitarismo estende, de uma maneira imprópria, o princípio de escolha que se aplica ao indivíduo para as escolhas que se referem à sociedade. O modo de ação correto é caracterizado como aquele que da melhor forma promove os objetivos sociais que seriam formulados através de um acordo ponderado, dado que as partes têm pleno conhecimento das circunstâncias e são movidas por uma preocupação benevolente pelos interesses umas das outras. Não há nenhum esforço, entretanto, no sentido de especificar de um modo preciso os resultados possíveis desse tipo de acordo. De fato, sem uma explicação bem mais elaborada, não se pode chegar a conclusão alguma[13]. Não quero aqui fazer críticas aos outros; em vez disso, desejo explicar a necessidade do que às vezes pode parecer um conjunto de detalhes irrelevantes.

Ora, as razões para recorrermos ao véu de ignorância ultrapassam a mera simplicidade. Queremos definir a posição original de modo a chegarmos à solução desejada. Se for permitido um conhecimento das particularidades, o resultado será influenciado por contingências arbitrárias. Como já foi observado, dar a cada um de acordo com seu poder de ameaçar não é um princípio da justiça. Para que a posição original gere acordos justos, as partes devem estar situadas de forma eqüitativa e devem ser tratadas de forma igual como pessoas éticas. A arbitrariedade do mundo deve ser corrigida por um ajuste das circunstância da posição contratual inicial. Além disso, se, na escolha dos princípios, exigíssemos a unanimidade mesmo quando há um pleno conhecimento das informações, apenas alguns casos muito óbvios poderiam ser decididos. Nesse caso, uma concepção da justiça baseada na unanimidade seria de fato frágil e irrelevante. Mas, uma vez excluído o conhecimento, a exigência da unanimidade não é imprópria, e o fato de que pode ser satisfeita é de grande importância. Oferece-nos a possibilidade de afirmar que a concepção da justiça aqui privilegiada representa uma genuína conciliação de interesses.

Um último comentário. Na maioria das vezes, presumirei que as partes possuem todas as informações genéricas. Nenhum

fato genérico lhes é ocultado. Faço isso principalmente para evitar complicações. No entanto, uma concepção da justiça deve ser o fundamento público dos termos da cooperação social. Como o entendimento comum exige que se imponham certos limites à complexidade dos princípios, pode também haver limites impostos ao uso do conhecimento teórico na posição original. Ora, é claro que seria muito difícil classificar e ordenar o grau de complexidade de vários tipos de fatos genéricos. Não farei nenhuma tentativa nesse sentido. No entanto, reconhecemos uma construção teórica intrincada quando deparamos com ela. Assim, parece razoável dizer que, em circunstâncias iguais, uma concepção da justiça deve ser preferida a outra quando se funda em fatos genéricos marcadamente mais simples, e a sua escolha não depende de cálculos elaborados à luz de um amplo conjunto de possibilidades teoricamente definidas. É desejável que os fundamentos para uma concepção comum da justiça sejam evidentes para todos quando as circunstâncias o permitem. Essa consideração favorece, creio eu, os dois princípios da justiça em detrimento do critério da utilidade.

25. A racionalidade das partes

Supus até aqui que as pessoas na posição original são racionais. Mas também presumi que elas não conhecem a sua concepção do bem. Isso quer dizer que, embora saibam que têm algum plano racional de vida, elas não conhecem os detalhes desse plano, os objetivos e interesses particulares que ele busca promover. Como podem então decidir quais concepções da justiça lhes trazem mais benefícios? Será que devemos supor que essas pessoas estão reduzidas à mera emissão de palpites? Para enfrentar essa dificuldade, postulo que elas aceitam a explicação do bem que foi abordada no capítulo anterior: essas pessoas supõem que geralmente preferem ter uma quantidade de bens sociais primários maior ao invés de uma menor. Sem dúvida, depois de removido o véu de ignorância, pode vir a ocorrer que algumas delas não queiram, devido a motivos reli-

giosos ou de outro tipo, uma maior quantidade desses bens. Mas, do ponto de vista da posição original, é racional que as partes suponham querer uma fatia maior, já que, de qualquer forma, elas não são obrigadas a aceitar mais se não o desejarem. Assim, embora não tenham nenhuma informação a respeito de seus objetivos particulares, as partes têm conhecimento suficiente para classificar as alternativas. Elas sabem que, em geral, devem tentar proteger as suas liberdades, ampliar as suas oportunidades, e aumentar os seus meios de promover os seus objetivos, quaisquer que sejam eles. Guiadas pela teoria do bem e pelos fatos genéricos da psicologia moral, suas deliberações deixam de ser um exercício de adivinhação. Elas podem tomar uma decisão racional no sentido comum.

O conceito de racionalidade invocado aqui, a não ser por uma característica essencial, é aquele conceito clássico famoso na teoria social[14]. Assim, de forma genérica, considera-se que uma pessoa racional tem um conjunto de preferências entre as opções que estão a seu dispor. Ela classifica essas opções de acordo com a sua efetividade em promover seus propósitos; segue o plano que satisfará uma quantidade maior de seus desejos, e que tem as maiores probabilidades de ser implementado com sucesso. A suposição especial que faço é que um indivíduo racional não é acometido pela inveja. Ele não está disposto a aceitar uma perda para si mesmo apenas para que os outros também obtenham menos. Não fica desanimado por saber ou perceber que os outros têm uma quantidade de bens sociais primários é maior que a sua. Ou, pelo menos, isso se verifica na medida em que as diferenças entre esse indivíduo e os outros não exceda certos limites, e que ele não acredite que as desigualdades existentes estão fundadas na injustiça ou resultam da aceitação do acaso, sem nenhum propósito social visando compensá-las (§ 80).

A suposição de que as partes não são movidas pela inveja levanta algumas questões. Talvez devêssemos também supor que elas não são suscetíveis a outros sentimentos como a vergonha e a humilhação (§ 67). Uma explicação satisfatória da justiça terá eventualmente de lidar com essas questões também, mas por enquanto deixarei essas complicações de lado.

Uma outra objeção ao nosso procedimento é a de que ele está por demais distanciado da realidade. Certamente, os homens são acometidos por esses sentimentos. Como pode uma concepção da justiça ignorar tal fato? Enfrentarei esse problema dividindo o argumento a favor dos princípios da justiça em duas partes. Na primeira, os princípios são derivados com base na suposição de que a inveja não existe; na segunda, consideramos se a concepção resultante é aplicável em vista das circunstâncias da vida humana.

Um motivo para esse procedimento é que a inveja tende a piorar a situação de todos. Nesse sentido, é coletivamente desvantajosa. Presumir a sua ausência resulta na suposição de que, na escolha dos princípios, os homens deveriam considerar a si próprios como pessoas que têm, cada uma, seu próprio plano de vida, e que esse plano é auto-suficiente. Elas têm um senso seguro de seu próprio valor, de modo que não desejam abandonar nenhum de seus objetivos para que outros tenham menos meios de promover os seus. Vou elaborar uma concepção da justiça baseada nessa estipulação para ver o que acontece. Mais tarde, tentarei demonstrar que, quando os princípios adotados são postos em prática, eles conduzem as organizações sociais nas quais a inveja e outros sentimentos destrutivos provavelmente não serão intensos. A concepção da justiça elimina as condições que dão origem a atitudes disruptivas. Portanto, ela é intrinsecamente estável (§§ 80-81).

A suposição da racionalidade mutuamente desinteressada, portanto, resulta nisto: as pessoas na posição original tentam reconhecer princípios que promovem seus sistemas de objetivos da melhor forma possível. Elas fazem isso tentando garantir para si mesmas o maior índice de bens sociais primários, já que isso lhes possibilita promover a sua concepção do bem de forma efetiva, independentemente do que venha a ser essa concepção. As partes não buscam conceder benefícios ou impor prejuízos umas às outras; não são movidas nem pela afeição nem pelo rancor. Nem tentam levar vantagem umas sobre as outras; não são invejosas e nem vaidosas. Falando em termos de um jogo, poderíamos dizer: elas lutam pelo maior número absoluto

de pontos possíveis. Não desejam para seus oponentes um número de pontos alto ou baixo, nem buscam maximizar ou minimizar a diferença entre seus sucessos e os dos outros. A idéia de um jogo não se aplica de fato, pois as partes não estão interessadas em ganhar, mas em obter todos os pontos possíveis, a julgar pelo seu próprio sistema de objetivos.

Há uma outra suposição para garantir uma obediência estrita aos princípios. Presume-se que as partes são capazes de um senso de justiça, e esse fato é de conhecimento público entre elas. Essa condição tem por objetivo assegurar a integridade do acordo feito na posição original. Não significa que, em suas deliberações, as partes apliquem alguma concepção particular da justiça, pois isso derrubaria o argumento da suposição motivacional. Ao contrário, significa que as partes podem confiar umas nas outras no sentido de que todas entendem e agem de acordo com os princípios acordados, quaisquer que sejam eles. Uma vez reconhecidos os princípios, as partes podem ter uma confiança mútua quanto à sua obediência. Ao chegarem a um acordo, portanto, elas sabem que esse acordo não existe em vão: a sua capacidade para um senso de justiça assegura que os princípios escolhidos serão respeitados. É essencial observar, entretanto, que essa suposição ainda permite que consideremos a capacidade dos homens de agir de acordo com as várias concepções da justiça. Os fatos genéricos da psicologia humana e os princípios dos ensinamentos morais são questões pertinentes que as partes podem examinar. Se uma concepção da justiça não implica a sua própria sustentação, ou se lhe falta estabilidade, tal fato não deve ser ignorado. Pois, nesse caso, uma concepção da justiça diferente poderia ser preferida. A suposição afirma apenas que as partes têm aptidão para a justiça num sentido puramente formal: levando em conta tudo o que é relevante, inclusive os fatos genéricos da psicologia humana, as partes irão aderir aos princípios conseqüentemente escolhidos. Elas são racionais no sentido de não fazerem acordos que sabem que não poderão manter, ou que só poderão manter com grande dificuldade. Juntamente com outras considerações, elas levam em conta a força do compromisso (§ 29). Assim, ao avaliarem as concepções da justiça, as pessoas na posição original devem supor que aquela que escolherem será estritamente obedecida. As conseqüências de seu acordo devem ser depreendidas desse fundamento.

Com as observações anteriores sobre a racionalidade e a motivação das partes, a descrição da posição original está quase completa. Podemos resumir essa descrição seguindo a lista de elementos da posição inicial e suas variantes. (Os asteriscos marcam as interpretações que constituem a posição original.)

1. A Natureza das Partes (§ 22)
   *a. pessoas ligadas por uma continuidade (chefes de família, ou linhagens genéticas)
   b. indivíduos isolados
   c. associações (estados, igrejas ou outras pessoas jurídicas)
2. Objeto da Justiça (§ 2)
   *a. estrutura básica da sociedade
   b. regras de pessoas jurídicas
   c. direito internacional
3. Apresentação de Alternativas (§ 21)
   *a. lista mais longa (ou mais curta)
   b. caracterização geral das possibilidades
4. Momento de Entrada (§ 24)
   *a. qualquer momento (durante a idade da razão) para as pessoas vivas
   b. todas as pessoas reais (aquelas que estão em alguma época) simultaneamente
   c. todas as pessoas possíveis simultaneamente
5. Circunstâncias da Justiça (§ 22)
   *a. condições de Hume relativas à escassez moderada
   b. as condições acima, às quais se acrescentam outros extremos
6. Condições Formais Impostas aos Princípios (§ 23)
   *a. generalidade, universalidade, publicidade, ordenação e caráter terminativo
   b. as condições acima, exceto a publicidade, por exemplo
7. Conhecimento e Crenças (§ 24)

*a. véu de ignorância
b. informação plena
c. conhecimento parcial
8. Motivação das Partes (§ 25)
*a. desinteresse mútuo (altruísmo limitado)
b. elementos de solidariedade social e boa vontade
c. altruísmo perfeito
9. Racionalidade (§§ 25, 28).
*a. utilizar meios efetivos para atingir objetivos, com expectativas unificadas e uma interpretação objetiva das probabilidades
b. como acima, mas sem as expectativas unificadas e usando o princípio da razão insuficiente
10. Condição para o Acordo (§ 24)
*a. unanimidade perpétua
b. aceitação da maioria, ou alguma outra condição, por um período limitado
11. Condição de Obediência (§ 25)
*a. obediência estrita
b. obediência parcial em vários graus
12. Ausência de Acordo (§ 23)
*a. egoísmo corrente
b. estado de natureza

Podemos nos voltar agora para a escolha dos princípios. Mas antes mencionarei alguns mal-entendidos que devem ser evitados. Em primeiro lugar, devemos ter em mente que as partes na posição original são indivíduos definidos teoricamente. As razões para o seu assentimento são fundadas na descrição da situação contratual e na sua preferência pelos bens primários. Assim, dizer que os princípios da justiça seriam adotados é afirmar que essas pessoas, em sua decisão, seriam movidas das maneiras descritas por nossa explicação. Sem dúvida, quando simulamos a posição original em nossa vida quotidiana, ou seja, quando tentamos nos conduzir em discussões morais seguindo as exigências de suas restrições, presumivelmente descobriremos que nossas deliberações e julgamentos são influenciados

por nossas atitudes e inclinações particulares. Certamente será difícil corrigir nossas várias tendências e aversões no esforço de aderir às condições dessa situação idealizada. Mas nada disso afeta a afirmação de que, na posição original, as pessoas racionais assim caracterizadas tomariam uma certa decisão. Essa proposição pertence à teoria da justiça. Saber com que grau de sucesso os seres humanos podem assumir esse papel na regulação de seu raciocínio prático já é outra questão.

Como se supõe que as pessoas na posição original não têm interesse pelos interesses dos outros (embora possam se preocupar com terceiros), pode-se pensar que a justiça como eqüidade é, em si mesma, uma teoria egoística. Sem dúvida, ela não é uma das três formas de egoísmo mencionadas anteriormente, mas alguns podem pensar, como pensava Schopenhauer a respeito da doutrina de Kant, que, mesmo assim, ela é egoística[15]. Mas essa é uma opinião equivocada. Pois o fato de que na posição original as partes são mutuamente desinteressadas não implica que, na vida comum ou em uma sociedade bem-ordenada, as pessoas que defendem os princípios supostamente acordados não têm, da mesma forma, interesse umas pelas outras. É claro que os dois princípios da justiça, bem como os princípios da obrigação e do dever natural, exigem que consideremos os direitos e reivindicações dos outros. E o senso de justiça é, normalmente, um desejo efetivo de agir de acordo com essas restrições. A motivação das pessoas na posição original não deve ser confundida com a motivação das pessoas na vida quotidiana, que aceitam os princípios da justiça e que têm o senso de justiça correspondente. Nas questões práticas, um indivíduo tem realmente conhecimento de sua situação e pode, se desejar, explorar as contingências em benefício próprio. Se o seu senso de justiça o levar a agir de acordo com os princípios do justo que seriam adotados na posição original, seus desejos e objetivos com certeza não serão egoísticos. Ele adota voluntariamente as limitações expressas pela interpretação do ponto de vista moral. Assim, de um modo mais geral, a motivação das partes na posição original não determina diretamente a motivação das pessoas em uma sociedade justa. Pois, neste último caso, supo-

mos que os membros dessa sociedade justa crescem e vivem sob uma estrutura básica justa, como exigem os dois princípios; em seguida, tentamos descobrir que tipos de concepções do bem e quais sentimentos morais as pessoas iriam adquirir (cap. VIII). Portanto, o desinteresse mútuo das partes determina outras motivações apenas de forma indireta, ou seja, através de seus efeitos sobre o acordo em relação aos princípios. São esses princípios, juntamente com as leis da psicologia (na medida em que agem obedecendo às condições de instituições justas), que dão forma aos objetivos e aos sentimentos morais dos cidadãos em uma sociedade bem-organizada.

Na consideração da idéia de uma teoria contratualista, é tentador pensarmos que ela não produzirá os princípios que desejamos a não ser que as partes sejam, pelo menos em alguma medida, movidas pela boa vontade, ou por um interesse pelos interesses mútuos. Perry, como já mencionei antes, considera que são justos os padrões e decisões que promovem os objetivos atingidos por meio de um acordo ponderado em circunstâncias que visam à imparcialidade e à boa vontade. Ora, a combinação do de-sinteresse mútuo e do véu de ignorância atinge praticamente o mesmo propósito da benevolência. Pois essa combinação de condições força cada pessoa na posição original a levar em consideração o bem dos outros. Na justiça como eqüidade, portanto, os efeitos da boa vontade são gerados por várias condições que atuam juntas. A impressão de que essa concepção da justiça é egoística é uma ilusão fomentada pela consideração de apenas um dos elementos da posição original. Além disso, esse par de suposições tem enormes vantagens em relação ao par benevolência e conhecimento. Como já notei, este último é tão complexo que não permite a elaboração de nenhuma teoria definida. Não só os obstáculos causados por tanta informação são intransponíveis, mas também a suposição motivacional exige esclarecimentos. Por exemplo, qual é a força relativa dos desejos benevolentes? Em resumo, a combinação do desinteresse mútuo e do véu de ignorância tem os méritos da simplicidade e da clareza e, ao mesmo tempo, assegura os efeitos de suposições que, à primeira vista, são mais atraentes de um ponto de vista moral.

Finalmente, se concebemos que as próprias partes fazem propostas, elas não têm incentivo para sugerir princípios inúteis ou arbitrários. Por exemplo, ninguém exigiria que privilégios especiais fossem concedidos àqueles que têm exatamente 1,80 m de altura, ou que nasceram num dia de sol. Da mesma forma, ninguém apresentaria o princípio segundo o qual os direitos básicos devessem depender da cor da pele ou da textura do cabelo. Ninguém pode saber se esses princípios lhe trariam benefícios. Além do mais, cada princípio desse tipo é uma limitação imposta à nossa liberdade de ação, e essas restrições não devem ser aceitas sem uma razão que as justifique. Certamente, podemos imaginar circunstâncias peculiares nas quais essas características seriam relevantes. Os nascidos em um dia de sol podem ser agraciados com um temperamento alegre, e, para algumas posições de autoridade, esse pode ser um atributo favorável. Mas essas distinções nunca seriam propostas como princípios básicos, pois estes devem ter alguma ligação racional com a promoção de interesses humanos definidos de um modo amplo. A racionalidade das partes e a sua situação na posição original garantem que os princípios éticos e as concepções da justiça tenham esse conteúdo geral[16]. Inevitavelmente, então, a discriminação racial e sexual pressupõe que alguns ocupam uma situação favorável no sistema social, situação esta que estão dispostos a explorar em benefício próprio. Do ponto de vista de pessoas colocadas de forma semelhante em uma situação inicial que é eqüitativa, os princípios de doutrinas racistas explícitas não só são injustos. São também irracionais. Por esse motivo, podemos dizer que eles não constituem, de forma alguma, concepções morais, mas simplesmente meios de repressão. Eles não têm lugar em uma lista razoável de concepções tradicionais da justiça[17]. Sem dúvida, essa afirmação não depende, de forma alguma, de um problema de interpretação. Muito mais que isso, é uma conseqüência das condições que caracterizam a posição original, especialmente as condições da racionalidade das partes e a do véu de ignorância. Que as concepções do justo têm um certo conteúdo e excluem princípios arbitrários e inúteis é, portanto, uma inferência da teoria.

26. O raciocínio que conduz aos dois princípios da justiça

Nesta seção e nas duas seguintes abordo a escolha entre os dois princípios da justiça e o princípio da utilidade média. Determinar a preferência racional por uma dessas duas opções é talvez o problema central do desenvolvimento da concepção da justiça como eqüidade como uma alternativa viável à tradição utilitarista. Começarei apresentando nesta seção algumas observações intuitivas que favorecem os dois princípios. Também discutirei brevemente a estrutura qualitativa da demonstração que precisa ser feita para que a escolha desses princípios seja conclusiva.

Consideremos então o ponto de vista de uma pessoa qualquer na posição original. Essa pessoa não tem meios de obter vantagens especiais para si própria. Por outro lado, também não há fundamentos para que ela concorde com desvantagens especiais. Como não é razoável que ela espere mais do que uma parte igual na divisão dos bens sociais primários, e como também não é racional que ela concorde em obter menos, o sensato é reconhecer, como o primeiro passo, um princípio que exija uma distribuição igual. De fato, esse princípio é tão óbvio em vista da simetria das partes, que ocorreria imediatamente a qualquer pessoa. Assim, as partes começam com um princípio que exige liberdades básicas iguais para todos, bem como uma igualdade eqüitativa de oportunidades e uma divisão igual da renda e da riqueza.

Mas, mesmo que defendamos a prioridade das liberdades básicas e da igualdade eqüitativa de oportunidades, não há motivos para que esse reconhecimento inicial seja definitivo. A sociedade deve levar em consideração a eficiência econômica e as exigências organizacionais e tecnológicas. Se existem desigualdades na renda e na riqueza, assim como diferenças na autoridade e nos graus de responsabilidade que atuam para melhorar a condição de todos, em relação ao ponto de referência da igualdade, por que não permiti-las? Podemos pensar que, idealmente, os indivíduos gostariam de servir uns aos outros. Mas, como se supõe que as partes são mutuamente desinteressadas, a sua aceitação dessas desigualdades econômicas e institucionais é apenas o reconhecimento das relações de oposição em que os homens se colocam dentro das circunstâncias da justiça. Eles não têm fundamentos para se queixar dos motivos uns dos outros. Assim, as partes discordariam da existência dessas diferenças apenas se ficassem frustradas simplesmente porque percebem ou sabem que os outros estão em melhor situação; mas suponho que elas decidem como quem não é motivado pela inveja. Assim, a estrutura básica permite essas desigualdades contanto que elas melhorem a situação de todos, inclusive a dos menos favorecidos, desde que elas sejam consistentes com a liberdade igual e com a igualdade eqüitativa de oportunidades. Devido ao fato de as partes começarem a partir de uma divisão igual de todos os bens sociais primários, aqueles que se beneficiam menos têm, por assim dizer, um poder de veto. Chegamos assim ao princípio da diferença. Tomando a igualdade como a base de comparação, aqueles que ganharam mais devem tê-lo feito em termos que são justificáveis aos olhos daqueles que ganharam o mínimo.

Por um raciocínio desse tipo, então, as partes podem chegar aos dois princípios da justiça em ordem serial. Não tentarei justificar essa ordenação aqui, mas as observações seguintes podem transmitir a idéia intuitiva. Suponho que as partes se vêem como pessoas livres, que têm objetivos fundamentais, e interesses em nome dos quais julgam legítimo fazer reivindicações recíprocas em relação à estrutura básica da sociedade. O interesse religioso é um exemplo histórico conhecido; o interesse na integridade da pessoa é outro. Na posição original, as partes não sabem que formas particulares esses interesses assumirão; mas elas supõem que têm esses interesses e também que as liberdades básicas exigidas para protegê-los são garantidas pelo primeiro princípio. Como precisam assegurar esses interesses, classificam o primeiro princípio como prioritário em relação ao segundo. O argumento a favor dos dois princípios pode ser fortalecido com uma explicação mais detalhada da noção de pessoa livre. Em termos muitos gerais, as partes consideram ter interesses de uma ordem superior no modo como

todos os seus outros interesses, inclusive os fundamentais, são moldados e regulados pelas instituições da sociedade. Elas não se julgam inevitavelmente obrigadas a buscar ou a se identificar com nenhum complexo particular de interesses fundamentais que possam vir a ter em um momento dado qualquer, embora tenham o direito de promover esses interesses (contanto que sejam admissíveis). Em vez disso, as pessoas livres concebem a si próprias como seres que podem revisar e alterar seus objetivos finais e que dão prioridade total à preservação de sua liberdade nessas questões. Portanto, não só elas têm objetivos finais que, em princípio, podem buscar ou rejeitar, mas também a sua fidelidade e dedicação contínua a esses objetivos devem ser formadas e afirmadas em condições de liberdade. Como os dois princípios asseguram uma estrutura social que mantém essas condições, num acordo seriam eles os escolhidos, e não o princípio da utilidade. Só mediante esse acordo é que as partes podem ter certeza de que seus interesses de ordem superior de pessoas livres estará garantido.

A prioridade da liberdade significa que, sempre que as liberdades básicas podem ser efetivamente estabelecidas, não é permitido trocar uma liberdade menor ou desigual por uma melhoria do bem-estar econômico. Só quando as circunstâncias sociais não permitem o estabelecimento efetivo desses direitos básicos é que podemos consentir com a sua limitação; e mesmo assim, essas restrições só podem ser aceitas na medida em que sejam necessárias a fim de preparar o caminho para o tempo em que elas deixem de se justificar. A negação das liberdades iguais só pode ser defendida se isso for essencial para a mudança das condições da civilização, de modo que, no momento devido, essas liberdades possam ser usufruídas. Assim, ao adotarem a ordem serial dos dois princípios, as partes estão supondo que as condições de sua sociedade, quaisquer que sejam elas, admitem a realização efetiva das liberdades iguais. Ou, caso não a admitam, que essas circunstâncias são no entanto suficientemente favoráveis para que a prioridade do primeiro princípio aponte as mudanças mais urgentes e identifique o melhor caminho que conduz ao estado social em que

todas as liberdades básicas possam ser completamente instituídas. A realização completa dos dois princípios em ordem serial é a tendência a longo prazo dessa ordenação, pelo menos em condições razoavelmente favoráveis.

Parece, levando-se em conta as observações acima, que os dois princípios são, pelo menos, uma concepção plausível da justiça. A questão é, porém, como argumentar a favor deles de um modo mais sistemático. Há várias coisas a fazer. Podemos definir as suas conseqüências para as instituições e observar suas implicações para a política social fundamental. Desse modo, eles são testados através de uma comparação com nossos juízos ponderados sobre a justiça. A Parte II deste livro se dedica a isso. Mas podemos também tentar encontrar argumentos a seu favor que sejam decisivos do ponto de vista da posição original. Para ver como isso pode ser feito, seria útil, como uma estratégia heurística, pensar nos dois princípios como a solução *maximin* para o problema da justiça social. Há uma relação entre os dois princípios e a regra *maximin* para a escolha em situações de incerteza[18]. Isso fica evidente à luz do fato de que os dois princípios da justiça são aqueles que uma pessoa escolheria para a concepção de uma sociedade em que o seu lugar lhe fosse atribuído por seu inimigo. A regra *maximin* determina que classifiquemos as alternativas em vista de seu pior resultado possível: devemos adotar a alternativa cujo pior resultado seja superior aos piores resultados das outras[19]. Com certeza, as pessoas na posição original não supõem que a sua posição inicial na sociedade é decidida por um oponente malévolo. Como observo abaixo, elas não devem raciocinar baseando-se em falsas premissas. O véu de ignorância não viola essa idéia, uma vez que uma ausência de informação não é uma informação equivocada. Mas o fato de que os dois princípios da justiça seriam escolhidos se as partes fossem forçadas a se proteger contra uma tal contingência explica o sentido em que essa concepção é a solução *maximin*. E essa analogia sugere que se a posição original foi descrita de modo a ser racional que as partes adotem a atitude conservadora expressa por essa regra, pode-se de

fato construir um argumento conclusivo a favor desses princípios. É claro que a regra *maximin* não é, em geral, um guia adequado de escolha em situações de incerteza. Ela se aplica apenas a situações marcadas por certas características especiais. Meu objetivo, então, é demonstrar que se pode construir um bom exemplo a favor dos dois princípios baseado no fato de que a posição original tem essas características em um grau muito alto.

Parece haver três características principais de situações que conferem plausibilidade a essa regra incomum[20]. Em primeiro lugar, como a regra não leva em conta as probabilidades das circunstâncias possíveis, deve haver algum motivo para que se descartem sumariamente as estimativas dessas probabilidades. À primeira vista, a mais natural regra de escolha pareceria ser computar a expectativa de ganho monetário para cada decisão, e em seguida adotar o curso de ação que apresenta a perspectiva mais alta. (Essa expectativa se define da seguinte maneira: suponhamos que g_{ij} representa os números da tabela de perdas e ganhos, onde i é o índice da linha e j o índice da coluna; e que p_j, j = 1, 2, 3, sejam as probabilidades das circunstâncias, com $\sum p_j = 1$. Nesse caso, a expectativa para a enésima decisão é igual a $\sum p_j g_{ij}$.) Isso deve corresponder, por exemplo, à situação em que o conhecimento das probabilidades é impossível, ou, na melhor das hipóteses, extremamente incerto. Nesse caso, seria irracional não adotar uma postura cética em relação a cálculos probabilísticos a não ser que não houvesse outra saída, principalmente se a decisão for fundamental e necessitar de uma justificativa perante os outros.

A segunda característica sugerida pela regra *maximin* é a seguinte: a pessoa que escolhe tem uma concepção do bem que a leva a preocupar-se muito pouco, ou nem um pouco, com o que possa ganhar acima do estipêndio mínimo que, de fato, ela pode ter certeza de obter seguindo a regra *maximin*. Para ela, não vale a pena arriscar-se em nome de uma vantagem a mais, especialmente quando existe o risco de perder muito do que preza. Esta última possibilidade introduz a terceira característica, ou seja, que as alternativas rejeitadas têm resultados que

dificilmente são aceitáveis. A situação envolve sérios riscos. Com certeza, essas características funcionam mais efetivamente quando combinadas. A situação paradigmática para seguirmos a regra *maximin* se dá quando as três características se verificam no mais alto grau possível.

Façamos uma breve revisão da natureza da posição original, tendo em mente essas três características especiais. Para começar, o véu de ignorância exclui todo o conhecimento das probabilidades. As partes não têm base para determinar a natureza provável de sua sociedade, ou o seu próprio lugar nela. Assim, não têm base para cálculos probabilísticos. Elas também devem levar em consideração o fato de que a sua escolha dos princípios deve parecer razoável perante os outros, em particular para os seus descendentes, cujos direitos serão profundamente afetados por ela. Essas considerações ganham força com o fato de que as partes sabem muito pouco a respeito dos estados possíveis da sociedade. Não só elas são incapazes de conjecturar sobre as probabilidades das várias circunstâncias possíveis, mas também não podem dizer muito sobre quais são as circunstâncias possíveis, muito menos enumerá-las e prever o resultado de cada alternativa disponível. Os que estão em posição de decidir ficam muito mais no escuro do que sugere a ilustração de tabelas numéricas. É por esse motivo que falei apenas de uma relação com a regra *maximin*.

Vários tipos de argumentos a favor dos dois princípios da justiça ilustram a segunda característica. Assim, se pudermos sustentar que esses princípios fornecem uma teoria aplicável da justiça social, e que são compatíveis com exigências razoáveis de eficiência, essa concepção garante um mínimo satisfatório. Se refletirmos, talvez haja poucos motivos para tentar fazer coisa melhor. Assim, grande parte da argumentação, especialmente na Parte 2, tem o objetivo de mostrar, através de sua aplicação a algumas das principais questões da justiça social, que os dois princípios são uma concepção satisfatória. Essas minúcias têm um propósito filosófico. Além disso, essa linha de pensamento é praticamente decisiva se pudermos estabelecer a prioridade da liberdade. Pois essa prioridade implica

que as pessoas na posição original não desejam tentar maiores vantagens em detrimento das liberdades básicas iguais. O mínimo assegurado pelos dois princípios em ordem lexical não é um mínimo que as partes desejem colocar em risco em nome de maiores vantagens econômicas e sociais (§§ 33-35).

Por último, a terceira característica é válida se podemos supor que outras concepções da justiça podem conduzir a instituições que as partes considerariam intoleráveis. Por exemplo, afirmou-se algumas vezes que, sob certas condições, o princípio da utilidade (em qualquer das duas formas) justifica, se não a escravatura e a servidão, pelo menos sérias infrações da liberdade, em nome de maiores benefícios sociais. Não precisamos considerar aqui a veracidade dessa alegação. Por enquanto, essa opinião serve apenas para ilustrar o modo pelo qual as concepções da justiça podem permitir resultados que talvez se revelem inaceitáveis para as partes. E dispondo da alternativa dos dois princípios da justiça, que asseguram um mínimo satisfatório, parece insensato, senão irracional, correr o risco de não ter essas condições satisfeitas.

Está então terminado o breve esboço das características da situações nas quais a regra *maximin* é uma máxima útil, e do modo pelo qual os argumentos a favor dos dois princípios da justiça podem enquadrar-se nelas. Assim, se a lista de concepções tradicionais (§ 21) representa as decisões possíveis, esses princípios seriam selecionados pela regra. A posição original exibe essas características em um grau suficientemente alto, levando-se em conta o caráter fundamental da escolha de uma concepção da justiça. Essas observações sobre a regra *maximin* têm como intuito apenas esclarecer a estrutura do problema da escolha na posição original. Concluo esta seção abordando uma objeção que pode ser feita contra o princípio da diferença, e que conduz a uma questão importante. A objeção é a seguinte: uma vez que devemos maximizar (obedecendo às restrições usuais) as perspectivas dos menos favorecidos, parece que o caráter justo de grandes aumentos ou diminuições das expectativas dos mais privilegiados pode depender de pequenas mudanças nas perspectivas dos que estão em piores condições. A

título de ilustração: as disparidades mais extremas na renda e na riqueza são permitidas, contanto que sejam necessárias para elevar as expectativas dos menos afortunados em um grau mínimo. Mas, ao mesmo tempo, desigualdades semelhantes que favorecem os mais privilegiados são proibidas quando os que estão em pior posição perdem, por pouco que seja. Mas parece extraordinário que o caráter justo do aumento das expectativas dos mais bem colocados em um bilhão de dólares, por exemplo, dependa de uma elevação ou de uma diminuição das perspectivas dos menos favorecidos em um centavo. Essa objeção é análoga à conhecida dificuldade apresentada pela regra *maximin*, que ilustro a seguir. Consideremos a seqüência de tabelas de perdas e ganhos:

0	n
1/n	1

para todos os números naturais n. Mesmo que, para algum número pequeno, seja razoável escolher a segunda fileira, certamente há um outro ponto, que surgirá mais tarde na seqüência, em que será irracional não escolher a primeira fileira, o que é contrário à regra.

Parte da resposta é que o princípio da diferença não tem o intuito de se aplicar a possibilidades tão abstratas. Como eu já disse, o problema da justiça social não consiste na alocação *ad libitum* de várias quantias de algo, seja dinheiro, propriedade ou qualquer outra coisa, entre indivíduos concretos. Nem existe alguma matéria com a qual se façam suposições que podem ser transferidas de um homem representativo para outro em todas as combinações possíveis. As possibilidades visadas pela objeção não surgem em casos reais; o conjunto factível delas é tão restrito que elas são excluídas[21]. A razão para isso é que os dois princípios estão unidos como uma concepção da justiça que se aplica à estrutura básica da sociedade como um todo. A operação dos princípios da liberdade igual e da igualdade eqüitativa de oportunidades impede que essas contingências ocorram. Pois elevamos as expectativas dos mais favorecidos ape-

nas segundo as formas necessárias para que se melhore a situação dos menos privilegiados. Maiores expectativas para os mais beneficiados presumivelmente cobrem os custos de treinamento ou respondem a exigências organizacionais, contribuindo dessa forma para o benefício geral. Apesar de nada garantir que as desigualdades não serão significativas, há uma tendência persistente para que elas sejam niveladas, através do aumento da disponibilidade da habilitação especializada e até de uma ampliação das oportunidades. As condições estabelecidas pelos outros princípios asseguram que as disparidades que provavelmente resultarão serão muito menores que as diferenças que os homens muitas vezes toleraram no passado.

Devemos também observar que o princípio da diferença não apenas supõe a operação de outros princípios, mas presume também uma certa teoria das instituições sociais. Em particular, como discutirei no Capítulo V, ele se apóia na idéia de que numa economia competitiva (com ou sem propriedade privada) favorecendo um sistema de classes aberto, desigualdades excessivas não serão a regra. Dadas a distribuição dos dotes naturais e as leis da motivação, não persistirão grandes disparidades. O ponto que deve ser enfatizado aqui é o de que não há objeção a que a escolha dos dois princípios se baseie nos fatos genéricos da economia e da psicologia. Como vimos, existe a suposição de que as partes na posição original conhecem os fatos genéricos da sociedade humana. Como esse conhecimento entra nas premissas de suas deliberações, a sua escolha dos princípios da justiça se refere a esses fatos. O essencial, é claro, é que essas premissas sejam verdadeiras e suficientemente gerais. Muitas vezes se faz a objeção, por exemplo, de que o utilitarismo pode permitir a escravatura e a servidão, além de outras infrações à liberdade. Saber se essas situações se justificam passa a depender de cálculos atuariais que demonstrem que elas fornecem um maior saldo de felicidade. A isso, o utilitarista responde que a natureza da sociedade é tal que esses cálculos são geralmente contra essas negações da liberdade.

A teoria contratualista concorda, então, com o utilitarismo, na afirmação de que os princípios fundamentais da justiça

dependem em grande medida dos fatos naturais acerca dos homens em sociedade. Essa dependência se torna explícita pela descrição da posição original: a decisão das partes é feita à luz do conhecimento geral. Além disso, os vários elementos da posição original pressupõem muitas coisas sobre as circunstâncias da vida humana. Alguns filósofos consideraram que princípios primeiros da ética deveriam ser independentes de todas as suposições contingentes, que eles não deveriam tomar como dada nenhuma verdade, exceto as verdades do domínio da lógica e outras que decorrem destas através de uma análise de conceitos. As concepções morais deveriam valer para todos os mundos possíveis. Ora, tal visão transforma a filosofia moral no estudo da ética da criação: um exame das reflexões que uma divindade onipotente faria na determinação do melhor dos mundos possíveis. Até mesmo os fatos genéricos da natureza devem ser escolhidos. Certamente, temos um interesse religioso natural pela ética da criação. Mas ela parece ultrapassar a compreensão humana. Do ponto de vista da teoria contratualista, a ética da criação equivale a supor que as pessoas na posição original não sabem absolutamente nada sobre o seu mundo. Como, então, podem elas tomar uma decisão? Um problema de escolha só é bem definido se as alternativas são adequadamente limitadas por leis naturais e outras restrições, e os que estão na posição de decidir já têm certas inclinações para escolher entre elas. Sem esse tipo de estrutura definida, a questão colocada é indeterminada. Por esse motivo, na escolha dos princípios da justiça, não devemos hesitar em pressupor uma certa teoria das instituições sociais. De fato, evitar suposições sobre os fatos genéricos é tão impossível quanto dispensar uma concepção do bem com base na qual as partes classifiquem as alternativas. Se essas suposições são verdadeiras e adequadamente generalizadas, tudo está em ordem, pois sem esses elementos todo o esquema seria inútil e vazio.

Fica evidente, a partir dessas observações, que tanto os fatos genéricos quanto as condições morais são necessários mesmo no argumento a favor dos princípios básicos da justiça. Naturalmente sempre foi óbvio que as regras morais secundárias e

os juízos éticos específicos dependem tanto de premissas verdadeiras como de princípios normativos. Numa teoria contratualista essas condições morais assumem a forma de uma descrição da situação contratual inicial. Também há claramente uma divisão de trabalho entre os fatos genéricos e as condições morais na busca de concepções da justiça, e essa divisão pode variar de uma teoria para a outra. Como observei antes, os princípios diferem na medida em que incorporam o ideal moral desejado. Uma característica do utilitarismo é que ele deixa muito por conta dos argumentos extraídos dos fatos genéricos. O utilitarista tende a responder às objeções afirmando que as leis da sociedade e da natureza humana excluem casos que ofendem nossos juízos ponderados. A justiça como eqüidade, ao contrário, incorpora os ideais da justiça, em seu sentido usual, aos seus princípios primeiros de uma forma mais direta. Essa concepção depende menos dos fatos genéricos na busca de uma adaptação aos nossos juízos da justiça. Ela assegura essa adequação a uma gama maior de hipóteses possíveis.

Há dois motivos que justificam essa incorporação de ideais aos princípios primeiros. Em primeiro lugar, como fica muitíssimo evidente, as suposições clássicas do utilitarista que conduzem às conseqüências desejadas só podem ter uma veracidade provável, senão duvidosa. Além disso, seu significado e utilização máximos podem ser demasiado fundamentados em conjecturas. O mesmo pode ser dito de todas as hipóteses gerais necessárias para sustentar o princípio da utilidade. Do ponto de vista da posição original, talvez seja irracional depender dessas hipóteses e, portanto, é muito mais sensato incorporar o ideal de modo mais explícito nos princípios escolhidos. Assim, parece que as partes prefeririam assegurar suas liberdades de modo mais direto, em vez de fazê-las depender do que talvez sejam cálculos atuariais especulativos e incertos. Essas observações serão confirmadas adiante pela conveniência de se evitarem argumentos teóricos complicados na busca de uma concepção comum da justiça (§ 24). Em comparação com o raciocínio que conduz aos dois princípios, os fundamentos do critério da utilidade transgridem essa restrição. Mas, em segundo lugar, há uma vantagem real no fato de as pessoas declararem umas às outras, de umas vez por todas, que, embora os cômputos teóricos da utilidade sempre acabem favorecendo as liberdades iguais (supondo que esse seja realmente o caso aqui), elas não desejam que as coisas tivessem sido diferentes. Uma vez que na justiça como eqüidade as concepções morais são públicas, a escolha dos dois princípios é, com efeito, uma declaração dessa natureza. E os benefícios dessa declaração coletiva favorecem esses princípios, mesmo se as suposições clássicas do utilitarismo fossem verdadeiras. Essas questões serão consideradas mais detalhadamente em sua ligação com a publicidade e a estabilidade (§ 29). O ponto relevante aqui é o seguinte: embora em geral uma teoria ética possa certamente invocar fatos naturais, pode haver no entanto boas razões para incorporarmos convicções da justiça aos princípios básicos de um modo mais direto do que realmente possa ser exigido pela compreensão teoricamente plena das contingências do mundo.

27. O raciocínio que conduz ao princípio da utilidade média

Desejo agora examinar o raciocínio que favorece o princípio da utilidade média. O princípio clássico é discutido mais adiante (§ 30). Um dos méritos da teoria contratualista é revelar que esses dois princípios são concepções marcadamente distintas, embora suas conseqüências práticas coincidam em muitos pontos. As suposições analíticas subjacentes a cada um distam muito uma da outra, pois associam-se a interpretações contrastantes da situação inicial. Ou, pelo menos, é o que tentarei mostrar. Mas, em primeiro lugar, direi algumas palavras sobre o significado da utilidade. No sentido tradicional, ela é entendida como a satisfação de desejos, e admite comparações interpessoais, as quais, no mínimo, podem ser somadas separadamente. Também suponho que a utilidade é medida por algum procedimento que é independente das escolhas que envolvem riscos, por exemplo, pela postulação de uma habilidade de

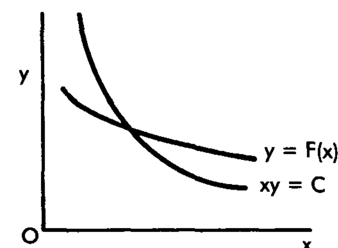
hierarquizar diferenças entre níveis de satisfação. Essas são as hipóteses tradicionais, e embora sejam muito fortes, não serão criticadas aqui. Na medida do possível, quero examinar a doutrina histórica em seus próprios termos.

Aplicado à estrutura básica, o princípio clássico exige que as instituições sejam ordenadas de forma a maximizar a soma ponderada absoluta das expectativas dos homens representativos envolvidos. Chega-se a esse valor conferindo a cada expectativa o peso equivalente ao número de pessoas na posição correspondente e então fazendo a soma dos resultados. Assim, em circunstâncias iguais, quando o número de pessoas na sociedade dobra, a utilidade total é duas vezes maior. (Como é evidente, na visão utilitarista as expectativas devem medir as satisfações totais que estão sendo desfrutadas e as previstas. Elas não são, como na justiça como eqüidade, simplesmente índices de bens primários.) Por seu lado, o princípio da utilidade média leva a sociedade a maximizar não a utilidade total, mas a utilidade média (*per capita*). Essa parece ser uma visão mais moderna, tendo sido defendida por Mill e Wicksell e recentemente outros autores lhe deram um novo fundamento[22]. Para que essa concepção seja aplicada à estrutura básica, é necessário que as instituições sejam organizadas de modo a maximizar a soma ponderada percentual das expectativas dos indivíduos representativos. Para chegar a essa soma, multiplicamos as expectativas pela fração da sociedade que ocupa a posição correspondente. Assim, deixa de ser verdadeira a afirmação de que, em circunstâncias iguais, quando uma comunidade tem a sua população duplicada, a utilidade é duas vezes maior. Ao contrário, enquanto as porcentagens nas várias posições continuam as mesmas, a utilidade não se altera.

Qual desses dois princípios de utilidade seria preferido na posição original? Para responder a essa pergunta, devemos observar que as duas variantes resultam no mesmo, se o tamanho da população for constante. Mas quando a população se altera, há uma diferença. O princípio clássico exige que, na medida em que as instituições afetem o tamanho das famílias, a idade de casamento, e coisas assim, elas devem ser organizadas de modo que o máximo da utilidade total seja atingido. Isso implica que, desde que a utilidade média por pessoa decresça de forma suficientemente lenta à medida que o número de indivíduos cresce, a população deve ser encorajada a crescer indefinidamente, não importando o quanto o nível da média tenha diminuído. Nesse caso, a soma de utilidade acrescida pelo maior número de pessoas é suficientemente grande para compensar o declínio da utilidade *per capita*. Por uma questão de justiça e não de preferência, uma média muito baixa de bem-estar pode ser exigida. (Ver a figura abaixo.)

Crescimento indefinido da população

Formalmente, a condição para o crescimento indefinido da população é que a curva $y = F(x)$, onde y é a média *per capita* e x o tamanho da população, seja mais plana que a hipérbole retangular $xy = c$. Pois xy é igual à utilidade total, e a área do retângulo que representa esse total aumenta na medida em que x aumenta, sempre que a curva $y = F(x)$ for mais plana que $xy = c$.



Essa conseqüência do princípio clássico parece mostrar que ele seria rejeitado pelas partes em favor do princípio da utilidade média. Os dois princípios seriam equivalentes apenas se houvesse a suposição de que a média de bem-estar sempre cai de modo suficientemente rápido (pelo menos, além de um certo ponto), de modo que não há nenhum conflito sério entre eles. Mas essa suposição parece questionável. Do ponto de vista das pessoas na posição original, pareceria mais razoável

concordar com algum tipo de limite inferior para o bem-estar médio. Uma vez que as partes desejam promover seus próprios interesses, elas não desejam, de forma alguma, maximizar o saldo total de satisfação. Suponho, portanto, que a alternativa utilitarista mais plausível para os dois princípios da justiça é o princípio da utilidade média, e não o clássico.

Desejo agora considerar como as partes podem chegar ao princípio da utilidade média. O raciocínio que esboçarei é absolutamente genérico e, se tivesse fundamento, evitaria inteiramente o problema de como apresentar as alternativas. O princípio da utilidade média seria reconhecido como o único candidato razoável. Imaginemos uma situação em que um único indivíduo racional possa escolher qual dentre várias sociedades deseja integrar[23]. Para fixar as idéias, suponhamos em primeiro lugar que os membros dessas sociedades têm todos as mesmas preferências. E suponhamos também que essas preferências satisfazem condições que nos permitem definir uma utilidade cardinal. Além disso, cada sociedade tem os mesmos recursos e a mesma distribuição de talentos naturais. No entanto, indivíduos com diferentes talentos têm rendas diferentes; e cada sociedade tem uma política de redistribuição que, se pressionada além de um certo ponto, diminui os incentivos e conseqüentemente diminui a produção. Supondo que essas sociedades sigam políticas diferentes, como um indivíduo irá escolher a sociedade de que deseja participar? Se ele conhece de forma precisa os seus interesses e habilidades, e se tem informações detalhadas sobre essas sociedades, será capaz de prever o bem-estar que, com quase toda a certeza, desfrutará em cada uma delas. Pode, portanto, decidir com base nisso. Não é necessário que ele faça nenhum cálculo probabilístico.

Mas essa situação é bastante especial. Vamos alterá-la passo a passo, de modo a aproximá-la cada vez mais da situação de uma pessoa na posição original. Suponhamos então, em primeiro lugar, que o candidato hipotético não tenha certeza do papel que seus talentos lhe possibilitarão desempenhar nessas várias sociedades. Se supuser que as suas preferências são iguais às de todos os outros, ele pode decidir tentando maximizar a

sua expectativa de bem-estar. Ele calcula sua perspectiva para uma dada sociedade tomando, como utilidades alternativas, aquelas dos membros representativos daquela sociedade, e, como as probabilidades para cada posição, a sua estimativa de suas chances de alcançá-la. Sua expectativa se define, portanto, por uma soma ponderada das utilidades dos indivíduos representativos, ou seja, pela expressão $\sum p_i u_i$, onde p_i é a probabilidade de ele atingir a i^{ma} posição, e u_i a utilidade do homem representativo correspondente. Pode então escolher a sociedade que oferece a expectativa mais alta.

Várias outras modificações aproximam a situação àquela da posição original. Suponhamos que o candidato hipotético não sabe nada sobre as suas habilidades ou sobre o lugar que provavelmente ocupará em cada sociedade. Ainda se supõe, porém, que as suas preferências são iguais às dos membros dessas sociedades. Suponhamos agora que ele continua a raciocinar em termos probabilísticos, acreditando que tem possibilidades iguais de ser qualquer indivíduo (ou seja, que a sua chance de corresponder a qualquer homem representativo é a fração da sociedade que esse homem representa). Nesse caso, suas perspectivas ainda são idênticas à utilidade média para cada sociedade. Essas modificações acabaram por alinhar os seus ganhos esperados para cada sociedade com o bem-estar médio respectivo.

Até este ponto, supusemos que todos os indivíduos têm preferências semelhantes, independentemente de pertencerem ou não à mesma sociedade. As suas concepções do bem são, em termos gerais, as mesmas. Uma vez que se descarte essa suposição altamente restritiva, damos o passo final e chegamos a uma variante da situação inicial. Nada se sabe, digamos, sobre as preferências particulares dos membros dessas sociedades, ou da pessoa que está em posição de decidir. Esses fatos, como também um conhecimento da estrutura dessas sociedades, estão excluídos. O véu de ignorância é agora completo. Mas ainda podemos imaginar que o candidato hipotético raciocina da mesma forma que antes. Supõe que existe uma probabilidade igual de ele vir a ser um qualquer dos membros de uma socie-

dade, possuindo exatamente as mesmas preferências, habilidades e posição social desse membro. Mais uma vez, sua expectativa é mais alta na sociedade que apresenta a maior utilidade média. Podemos observar isso do seguinte modo: Seja n o número de pessoas em uma sociedade. Sejam seus níveis de bem-estar $u_1, u_2, ..., u_n$. Então, a utilidade total é $\sum u_i$, e a utilidade média é $\sum u_i/n$. Supondo que alguém tem uma chance igual de ser qualquer pessoa, a sua perspectiva é: $1/n\, u_1 + 1/n\, u_2 + ... + 1/n\, u_n$, ou $\sum u_i/n$. O valor da expectativa é idêntico à utilidade média.

Assim, se deixarmos de lado o problema das comparações interpessoais de utilidade, e se as partes são consideradas como indivíduos racionais que não têm aversão ao risco e que seguem o princípio da razão insuficiente no cálculo das probabilidades (o princípio subjacente aos cálculos probabilísticos precedentes), então a idéia da situação inicial conduz naturalmente ao princípio da utilidade média. Ao escolhê-lo, as partes maximizam o seu bem-estar esperado, visto segundo essa perspectiva. Portanto, uma forma de teoria contratualista fornece um modo de argumentar a favor do princípio da utilidade média em detrimento do entendimento clássico. Caso contrário, como seria possível explicar o princípio da utilidade média? Afinal de contas, falando num sentido estrito, não se trata de uma doutrina teleológica, como é o caso da visão clássica, e portanto falta-lhe algo do apelo intuitivo da idéia de maximizar o bem. Presumivelmente, uma pessoa que defendesse o princípio da utilidade média desejaria invocar a teoria contratualista, pelo menos nessa medida.

Na discussão anterior, supus que a utilidade é entendida, no sentido tradicional, como a satisfação de desejos, e que as comparações interpessoais cardinais são consideradas possíveis. Mas essa noção de utilidade foi em grande parte abandonada pela teoria econômica nas últimas décadas; considera-se que ela é por demais vaga para desempenhar alguma papel essencial na explicação do comportamento econômico. Hoje em dia, a utilidade é entendida como um modo de representar as escolhas dos agentes econômicos, e não como uma medida de satisfação. O principal tipo de utilidade cardinal atualmente reconhecido deriva da construção de Neumann-Morgenstern, que se baseia em escolhas entre perspectivas que envolvem riscos (§ 49). Ao contrário da noção tradicional, essa medida leva em conta as atitudes diante da incerteza, e não busca fornecer uma base para comparações interpessoais. No entanto, ainda é possível formular o princípio da utilidade média usando esse tipo de medida: supomos que as partes na posição original, ou em alguma de suas variantes, têm uma função de utilidade do tipo Neumann-Morgenstern, e que avaliam as suas perspectivas de acordo com ela[23]. Naturalmente, algumas precauções devem ser tomadas; por exemplo, essas funções de utilidade não podem levar em conta todos os tipos de considerações, mas sim refletir a estimativa das partes quanto ao que promove o seu bem. Se elas fossem influenciadas por outras razões, não teríamos uma teoria teleológica.

No entanto, quando essas restrições são observadas, pode-se formular uma visão da utilidade média que leva em conta o alto nível de aversão ao risco que, ao que parece, qualquer pessoa normal teria na posição original; e, quanto maior essa aversão ao risco, tanto mais essa forma do princípio de utilidade seria semelhante ao princípio da diferença, pelo menos quando a avaliação de benefícios econômicos está em questão. É claro que os dois princípios não são idênticos, já que há entre eles muitas diferenças importantes. Mas existe esta semelhança: de uma perspectiva adequadamente geral, tanto o risco quanto a incerteza conduzem as duas visões a dar mais peso às vantagens daqueles cuja situação é menos favorecida. Na realidade, uma vez avaliadas as enormes incertezas da decisão na posição original, uma aversão razoável ao risco pode ser tão grande que a ponderação feita pelo utilitarista pode ser, para propósitos práticos, suficientemente próxima daquela que decorre do princípio da diferença para que a simplicidade deste último decida a seu favor (§ 49).

28. Algumas dificuldades do princípio da utilidade média

Antes de abordar os argumentos a favor dos dois princípios da justiça, desejo mencionar várias dificuldades do princípio

da utilidade média. Em primeiro lugar, porém, devemos notar uma objeção que, na verdade, é apenas aparente. Como já vimos, esse princípio pode ser considerado como a ética de um único indivíduo racional disposto a correr qualquer risco necessário para maximizar todas as suas expectativas do ponto de vista da situação inicial. (Se não há nenhuma base objetiva para as probabilidades, elas são computadas pelo princípio da razão insuficiente.) É tentador argumentar contra esse princípio alegando que ele pressupõe uma aceitação real e igual do risco por parte de todos os membros da sociedade. Em algum momento, todos deveriam ter efetivamente concordado em correr os mesmos riscos. Como é claro que nunca houve tal momento, o princípio não se sustenta. Consideremos um caso extremo: um defensor da escravatura, ao confrontar-se com seus escravos, tenta justificar a sua posição perante eles alegando que, em primeiro lugar, dadas as circunstâncias de sua sociedade, a instituição escravocrata é de fato necessária para produzir a maior felicidade média; e, em segundo lugar, que na situação contratual inicial, ele escolheria o princípio da utilidade média mesmo correndo assim o risco de ser, mais tarde, transformado justificadamente ele próprio em um escravo. Ora, à primeira vista, nos inclinamos a rejeitar os argumentos do escravagista como sendo irrelevantes, ou até ultrajantes. Podemos pensar que não faz diferença alguma o que ele escolheria. A não ser que os indivíduos tenham realmente concordado com uma concepção da justiça sujeita a riscos reais, ninguém estará comprometido com as respectivas exigências.

Na visão contratualista, entretanto, a formulação geral do argumento do escravocrata está correta. Seria um erro se os escravos retorquissem que as opiniões deles são irrelevantes, uma vez que não houve um momento real de escolha, nem uma divisão igual dos riscos quanto ao resultado concreto. A doutrina contratualista é puramente hipotética: se uma concepção da justiça fosse consensualmente escolhida na posição original, seria correto aplicar os seus princípios. Não constitui uma objeção o fato de que tal entendimento nunca aconteceu e jamais acontecerá. É impossível ter as duas coisas: não podemos interpretar a teoria da justiça hipoteticamente quando não conseguimos descobrir os motivos adequados do consentimento para explicar os deveres e obrigações dos indivíduos, e, ao mesmo tempo, nos apoiar em situações reais de risco para descartar os princípios que não queremos[25]. Assim, na justiça como eqüidade, o modo de refutar o argumento do escravocrata é demonstrar que o princípio que ele invoca seria rejeitado na posição original. Não temos alternativa, a não ser explorar os vários aspectos dessa situação inicial (em referência à interpretação preferida) para demonstrar que a ponderação das expectativas favorece os dois princípios da justiça.

A primeira dificuldade apresentada pelo princípio da utilidade média já foi por mim mencionada na discussão da regra *maximin* como um dispositivo heurístico de ordenação dos argumentos a favor dos dois princípios. Ela se relaciona com o modo como um indivíduo racional deve estimar as probabilidades. Essa questão surge porque parece não haver fundamentos objetivos na situação inicial para se supor que uma pessoa tem uma probabilidade igual de vir a ser qualquer membro de uma sociedade. Ou seja, essa suposição não se funda em características conhecidas dessa sociedade. Nos primeiros estágios da argumentação que conduz ao princípio da utilidade média, o candidato hipotético de fato tem algum conhecimento de suas habilidades e da estrutura das sociedades entre as quais deve fazer sua escolha. As estimativas de suas probabilidades são baseadas nessa informação. Mas, no estágio final, há uma ignorância completa a respeito de fatos particulares (com a exceção daqueles que estão implícitos nas circunstâncias da justiça). A construção da perspectiva do indivíduo depende, nesse estágio, apenas do princípio da razão insuficiente. Quando não se tem nenhuma evidência, considera-se que os casos possíveis são igualmente prováveis. Assim, Laplace ponderou que, quando extraímos de duas urnas, cada uma contento uma quantidade diferente de bolas pretas e vermelhas, mas não temos informação sobre qual das urnas está a nossa frente, deveríamos partir do pressuposto de que a probabilidade de escolha é a mesma para cada urna. A idéia é a de que o estado de ignorância em que

se baseiam essas probabilidades apriorísticas apresenta o mesmo tipo de problema da situação em que se têm muitas provas de que uma determinada moeda é imparcial. O que caracteriza o uso do princípio é o fato de que ele nos permite incorporar diferentes tipos de informação numa única estrutura estritamente probabilista e fazer ilações sobre as probabilidades mesmo na ausência de conhecimento. As probabilidades apriorísticas, independentemente de como chegamos a elas, são parte de única teoria juntamente com as estimativas das probabilidades baseadas em amostragem aleatória. O caso limite da completa ausência de informação não constitui um problema teórico[26]. De qualquer modo, à medida que a evidência se acumula, as probabilidades apriorísticas vão sendo revisadas e o princípio da razão insuficiente no mínimo garante que nenhuma possibilidade fica excluída desde o início.

Farei a suposição de que as partes atribuem pouco peso às probabilidades obtidas apenas com base nesse princípio. Essa suposição é plausível, em vista da importância fundamental do acordo original e do desejo de fazer com que nossa decisão pareça responsável aos olhos de nossos descendentes, que por ela serão afetados. Relutamos mais em arriscar por eles do que por nós mesmos; e estamos dispostos a fazê-lo apenas quando não há como evitar essas incertezas, ou quando os ganhos prováveis, estimados segundo informações objetivas, são tão grandes que a recusa da oportunidade oferecida pareceria irresponsável aos olhos deles, mesmo que a aceitação pudesse, de fato, trazer maus resultados. Uma vez que as partes têm a alternativa dos dois princípios da justiça, elas podem, em grande medida, evitar incertezas da posição original. Podem garantir a proteção de suas liberdades, além de um padrão de vida razoavelmente satisfatório, em função do que é permitido pelas condições de sua sociedade. De fato, como argumentarei na próxima seção, podemos questionar se a escolha do princípio da utilidade média realmente oferece uma perspectiva melhor, desconsiderando-se o fato de que ele se baseia no princípio da razão insuficiente. Parece, portanto, que o efeito do véu de ignorância é favorecer os dois princípios. Essa concepção da justiça é mais adequada à situação de completa ignorância.

Com certeza, há suposições sobre a sociedade que, se fossem fundadas, permitiriam que as partes chegassem a estimativas objetivas de probabilidade igual. Para verificarmos isso, basta que transformemos a argumentação de Edgeworth a favor do princípio clássico numa argumentação a favor do princípio da utilidade média[27]. Na verdade, o seu raciocínio pode ser ajustado de forma a fundamentar qualquer padrão político geral. A idéia de Edgeworth é formular algumas suposições razoáveis nas quais seria racional que as partes, que defendem os seus próprios interesses, concordassem com o padrão de utilidade como um princípio político para a avaliação de políticas sociais. A necessidade de tal princípio surge porque o processo político não é competitivo, e essas decisões não podem ser deixadas a cargo do mercado. Deve-se encontrar algum outro método para conciliar interesses divergentes. Edgeworth acredita que o princípio da utilidade seria escolhido como o critério desejado pelas partes interessadas em defender os seus próprios interesses. Ele parece considerar que, ao longo de várias ocasiões, a política de sempre maximizar a utilidade tem a maior probabilidade de fornecer a utilidade máxima para cada pessoa, individualmente. Calcula-se que uma aplicação consistente desse padrão à legislação sobre tributos e propriedades, e a outros casos semelhantes, produz os melhores resultados, do ponto de vista de qualquer pessoa individualmente. A aplicação coerente desse padrão a uma legislação sobre tributos, propriedades e assim por diante, é calculada visando aos melhores resultados do ponto de vista de todos indistintamente. Portanto, adotando esse princípios, as partes interessadas em defender os seus próprios interesses têm uma certeza razoável de que no fim não serão prejudicadas e, de fato, poderão elevar as suas perspectivas no grau máximo.

A falha na concepção de Edgeworth é que as suposições necessárias são extremamente afastadas da realidade, especialmente no caso da estrutura básica[28]. Basta formular tais suposições para ver como elas são poucos plausíveis. Não só devemos supor que os efeitos das decisões que constróem o processo político são relativamente independentes, mas que são também,

em termos genéricos, da mesma ordem em seus resultados sociais, que, de qualquer forma, não podem ser muito grandes pois, caso contrário, esses efeitos não poderiam ser independentes. Além disso, devemos supor que qualquer homem pode se deslocar de uma posição social para a outra aleatoriamente, e viver o tempo suficiente para que os ganhos e perdas sejam contrabalançados, ou então que há algum mecanismo que assegure que a legislação guiada pelo princípio da utilidade distribui os seus benefícios de forma regular ao longo do tempo. Mas está claro que a sociedade não é um processo estocástico desse tipo; e algumas questões da política social são muito mais vitais que outras, muitas vezes causando grandes e duradouras mudanças na distribuição institucional das vantagens.

Considere-se, por exemplo, o caso de uma sociedade que esteja contemplando uma mudança em sua política de comércio exterior. A questão é saber se ela deve abolir antigas tarifas sobre a importação de produtos agrícolas no intuito de conseguir alimentos mais baratos para os trabalhadores de seu novo parque industrial. O fato de a mudança se justificar por razões utilitárias não significa que ela não terá um efeito permanente sobre as posições relativas dos membros das classes dos industriários e produtores rurais. O raciocínio de Edgenworth se sustenta quando cada uma das numerosas decisões exerce uma influência temporária relativamente pequena sobre as partes distributivas e existe algum dispositivo institucional que garante a aleatoriedade. Em circunstâncias realistas, portanto, seu argumento pode, na melhor das hipóteses, estabelecer que o princípio da utilidade ocupa um lugar subordinado na condição de um padrão legislativo para questões administrativas menores. Mas isso claramente implica que o princípio não funciona para os principais problemas de justiça social. A influência difusa e contínua de nosso lugar inicial na sociedade e de nossas dotações nativas, e do fato de que a ordem social é um sistema único, isso é o que caracteriza o problema da justiça em primeiro lugar. Não podemos permitir que pressupostos matematicamente atraentes nos levem a imaginar que as contingências das posições sociais dos cidadãos e as assimetrias de suas situações acabem de alguma forma por se nivelar. Antes, precisamos escolher nossa concepção de justiça reconhecendo plenamente que esse não é o caso nem poderia ser.

Parece, portanto, que, para que o princípio da utilidade média seja aceito, as partes devem raciocinar a partir do princípio da razão insuficiente. Devem seguir a chamada regra de Laplace para escolhas em condições de incerteza. As possibilidades são identificadas de algum modo natural, e a cada uma é atribuída a mesma probabilidade. Não há nenhum fato genérico sobre a sociedade que possa servir de base para essas atribuições; as partes realizam cálculos probabilísticos como se dispusessem de informações. Não posso discutir aqui o conceito de probabilidade, mas alguns pontos devem ser observados[29]. Em primeiro lugar, pode ser surpreendente que o significado da probabilidade venha a surgir como uma questão da filosofia moral, especialmente da teoria da justiça. Tal é, no entanto, a conseqüência inevitável da teoria contratualista que concebe a filosofia moral como parte da teoria da escolha racional. Considerações de probabilidades tendem a ser pertinentes, dada a maneira como a situação inicial é definida. O véu de ignorância conduz diretamente ao problema da escolha em situações de incerteza. Sem dúvida, é possível considerar que as partes são completamente altruístas, e supor que elas raciocinam como se tivessem a certeza de estar na posição de cada pessoa. Essa interpretação da situação inicial afasta o elemento do risco e da incerteza (§ 30).

Na justiça como eqüidade, entretanto, não há como evitar completamente essa questão. O essencial é não permitir que os princípios escolhidos dependam de atitudes particulares perante o risco. Por esse motivo, o véu de ignorância também exclui o conhecimento dessas inclinações: as partes não sabem se têm ou não uma aversão característica a correr riscos. Na medida do possível, a escolha de uma concepção da justiça deveria depender de uma análise racional da aceitação dos riscos, que não é afetada por preferências individuais particulares por uma ou outra maneira de se arriscar. Naturalmente, um sistema social pode tirar vantagem dessas propensões variáveis, criando insti-

tuições que permitam seu pleno desenvolvimento visando a fins comuns. Mas, pelo menos idealmente, a concepção básica do sistema não deve depender de uma dessas atitudes (§ 81). Portanto, não constitui um argumento a favor dos dois princípios da justiça o fato de eles expressarem um ponto de vista peculiarmente conservador quanto a se correrem riscos na posição original. O que deve ser demonstrado é que, dadas as características singulares dessa situação, escolher esses princípios, e não o princípio da utilidade, é racional para qualquer pessoa cuja aversão à incerteza, no que toca a possibilidade de garantir os seus interesses fundamentais, está dentro da faixa normal.

Em segundo lugar, simplesmente supus que os julgamentos de probabilidade, para que sejam motivos de uma decisão racional, devem ter uma base objetiva, ou seja, ser baseados no conhecimento de fatos particulares (ou em crenças razoáveis). Essa evidência não precisa assumir a forma de relatórios de freqüências relativas, mas deveria fornecer fundamentos para que se avalie a força relativa das várias tendências que afetam o resultado. A necessidade de razões objetivas é ainda mais premente se considerarmos a importância fundamental da escolha na posição original e o fato de as partes desejarem que as suas decisões pareçam bem fundamentadas aos olhos outros. Presumirei, portanto, para completar a descrição da posição original, que as partes excluem estimativas de probabilidades que não se baseiam em um conhecimento de fatos particulares, e que derivam em grande parte do princípio da razão insuficiente. A exigência de bases objetivas não parece estar em discussão entre os teóricos neo-bayesianos e aqueles que aderem às idéias mais clássicas. A controvérsia, nesse caso, refere-se a definir até que ponto estimativas intuitivas e imprecisas de probabilidades, baseadas no senso comum e coisas semelhantes, devem ser incorporadas no aparelho formal da teoria da probabilidade, em vez de usadas *ad hoc* para ajustar as conclusões tiradas por métodos que desconsideram essa informação[30]. Aqui, os neobayesianos têm um argumento forte. Com certeza, é melhor, quando possível, usar nosso conhecimento intuitivo e o senso

comum de forma sistemática, e não de um modo irregular e inexplicado. Mas nada disso afeta a afirmação de que os julgamentos de probabilidade devem ter alguma base objetiva nos fatos conhecidos a respeito da sociedade para que constituam fundamentos racionais de decisão na situação especial da posição original.

A última dificuldade que vou mencionar se refere à peculiaridade da expectativa no último passo do raciocínio a favor do princípio da utilidade média. Quando as expectativas são calculadas na situação normal, as utilidades das alternativas (o termo u_i na expressão $\sum p_i u_i$) são derivadas de um sistema único de preferências, a saber, aquelas do indivíduo que faz a escolha. As utilidades representam o valor das alternativas para essa pessoa, estimadas segundo seu sistema de valores. No caso presente, entretanto, cada utilidade se baseia nas preferências de uma pessoa diferente. Para cada pessoa, existe uma utilidade diferente. Não resta dúvida de que esse raciocínio pressupõe comparações interpessoais. Mas deixando de lado o problema de defini-las, o ponto que devemos observar aqui é que se considera que o indivíduo escolhe como se não tivesse nenhum objetivo que julgue ser particularmente seu. Ele aceita o risco de ser qualquer uma entre várias pessoas, cada uma delas tendo seu próprio sistema de objetivos, suas próprias habilidades e sua posição social. Podemos então nos perguntar se essa expectativa é relevante. Como não há um esquema único de preferências pelo qual as suas estimativas foram calculadas, parece que falta a ela a unidade necessária.

Para esclarecer esse problema, vamos distinguir entre a avaliação de situações objetivas e a avaliação dos diversos aspectos de uma pessoa: do nosso ponto de vista, muitas vezes é bastante fácil avaliar a situação de um outro indivíduo através de sua posição social, riqueza e coisas afins, ou através de suas expectativas em termos de bens primários. Nós nos colocamos no lugar desse indivíduo, com todos os nossos traços de caráter e preferências (e não os dele), e julgamos como nossos planos seriam afetados. Podemos ir muito mais longe. Podemos analisar o que significa para nós estar no lugar de outra pessoa, as-

sumindo pelo menos algumas de suas características e objetivos. Conhecendo nosso plano de vida, podemos decidir se para nós seria racional ter essas características e objetivos, e portanto se seria aconselhável desenvolvê-los e encorajá-los na medida do possível. Mas, ao construirmos nossa expectativa, como devemos avaliar o modo de vida e o sistema de objetivos finais de outra pessoa? Com base nos nossos objetivos ou nos dela? O argumento contratualista supõe que devemos decidir seguindo o nosso ponto de vista: o valor que atribuímos ao modo de vida de outra pessoa e à realização de seus objetivos (o contexto total onde ela está inserida) não é igual, como supõe a expectativa anteriormente construída, ao valor atribuído por essa pessoa. Além disso, as circunstâncias da justiça implicam que esses valores diferem de modo radical. Reivindicações conflitantes surgem não apenas porque as pessoas querem tipos semelhantes de coisas para satisfazer desejos parecidos (por exemplo, comida e roupas para suprir as necessidades básicas), mas porque as suas concepções do bem diferem; e embora se possa concordar que o valor que atribuímos aos bens sociais primários é comparável ao valor atribuído por outros, essa concordância não pode ser estendida à satisfação de nossos objetivos finais. Com certeza, as partes não conhecem seus próprios objetivos finais, mas sabem que, de modo genérico, esse objetivos se opõem e não se prestam a uma medida comum aceitável. O valor que alguém atribui ao contexto total em que se insere não é igual ao valor que nós atribuímos a esse mesmo contexto. Assim, a expectativa do último passo na argumentação a favor do princípio da utilidade média não pode estar correta.

Podemos formular a dificuldade de um modo ligeiramente diferente. O raciocínio a favor do princípio da utilidade média deve, de alguma forma, definir uma expectativa unificada. Suponhamos, então, que as partes concordem em basear as comparações interpessoais em certas regras. Essas regras se tornam parte do significado do princípio da utilidade, exatamente do mesmo modo que um índice de bens primários é parte do significado do princípio da diferença. Assim, pode-se considerar que essas regras de comparação (como vou chamá-las) derivam, por exemplo, de certas leis psicológicas que determinam a satisfação das pessoas, dados certos parâmetros tais como a força das preferências e desejos, das habilidades naturais e dos atributos físicos, de bens privados e públicos usufruídos, e assim por diante. Concorda-se com a hipótese de que indivíduos caracterizados pelos mesmos parâmetros devem ter a mesma satisfação; e portanto, estando garantida a aceitação dessas regras de comparação, a satisfação média pode ser definida e é possível supor que as partes maximizam sua satisfação esperada definida desse modo. Assim, todos consideram a si próprios como tendo a mesma função profunda de utilidade, por assim dizer, e consideram a satisfação atingida pelos outros como itens legítimos de suas próprias expectativas, consideradas a partir da perspectiva da posição original. A mesma expectativa unificada se aplica a todos e (utilizando a regra de Laplace) temos, como conseqüência, o acordo em relação ao princípio da utilidade média.

É essencial notar que esse raciocínio pressupõe uma concepção particular da pessoa. As partes são concebidas como não tendo um interesse de ordem superior ou objetivos fundamentais em referência aos quais decidem que tipos de pessoas querem ser. Elas não têm, por assim dizer, nenhum tipo determinado de vontade. São, poderíamos dizer, pessoas vazias: segundo determinam certas regras de comparação, estão igualmente preparadas para aceitar, como elementos que definem o seu bem, quaisquer avaliações que essas regras atribuam à realização de seus objetivos finais, ou os de qualquer outra pessoa, mesmo se essas avaliações entram em conflito com aquelas exigidas por seus interesses fundamentais concretos. No entanto, partimos da hipótese de que as partes têm de fato um caráter e uma vontade determinada, embora a natureza específica do seu sistema de objetivos lhes seja desconhecida. Elas são, por assim dizer, pessoas determinadas: têm certos interesses de ordem superior e objetivos fundamentais em referência aos quais decidiriam que tipo de vida e que objetivos secundários consideram aceitáveis. São esses interesses e objetivos, independentemente

do que venham a ser, que elas devem tentar proteger. Como sabem que as liberdades básicas garantidas pelo primeiro princípio assegurarão esses interesses, elas devem escolher os dois princípios da justiça, e não o princípio da utilidade.

Para resumir: afirmei que a suposição na qual se apóia o raciocínio a favor do princípio da utilidade média é falha em dois pontos. Primeiro, como não há fundamentos objetivos na posição original para a aceitação de probabilidades iguais, ou, na verdade, de nenhuma outra distribuição probabilística, essas probabilidades são meras suposições. Elas dependem unicamente do princípio da razão insuficiente, e não fornecem um motivo independente para que se aceite o princípio da utilidade. Ao contrário, o apelo a essas probabilidades é, com efeito, um modo indireto de estipular esse princípio. Em segundo lugar, o argumento utilitarista supõe que as partes não têm vontade ou caráter definidos, e que não têm objetivos finais determinados, nem uma concepção particular de seu próprio bem, que estejam interessadas em proteger. Assim, levando-se em conta os dois pontos juntos, o raciocínio utilitarista chega a uma expressão puramente formal de uma expectativa que, todavia, não tem um significado apropriado. É como se continuássemos a utilizar argumentos probabilísticos e modos de fazer comparações interpessoais muito tempo depois de as condições necessárias para o seu uso legítimo terem sido excluídas pelas circunstâncias da posição original.

29. Alguns argumentos principais a favor dos dois princípios da justiça

Nesta seção, meu objetivo é utilizar as condições da publicidade e do caráter definitivo para apresentar alguns dos principais argumentos a favor dos dois princípios da justiça. Vou me basear no fato de que, para que um acordo seja válido, as partes devem ser capazes de honrá-lo em todas as circunstâncias pertinentes e previsíveis. Deve haver uma certeza racional de que isso pode ser realizado. Os argumentos que aduzirei se

enquadram no esquema heurístico sugerido pelas razões que justificam a adoção da regra *maximin*. Ou seja, eles ajudam a mostrar que os dois princípios são uma concepção mínima adequada da justiça em uma situação de grande incerteza. Qualquer outra vantagem que possa ser conquistada pelo princípio da utilidade, ou por qualquer outro princípio, é altamente problemática, enquanto as dificuldades seriam intoleráveis se houvesse insucesso. É nesse ponto que o conceito de um contrato tem um papel definido: sugere a condição da publicidade e delineia os limites do que pode ser acordado.

O primeiro argumento que confirma os dois princípios pode ser explicado em termos do que anteriormente chamei de a força do compromisso. Afirmei (§ 25) que as partes têm uma capacidade para a justiça no sentido de que lhes pode ser assegurado que o seu acordo não foi em vão. Supondo que tenham levado tudo em conta, incluindo os fatos genéricos da psicologia moral, as partes podem ter uma confiança mútua de que todos irão aderir aos princípios adotados. Assim, não podem firmar acordos que possam trazer conseqüências inaceitáveis. Evitarão aqueles a que podem aderir apenas com grande esforço. Uma vez que o acordo original é definitivo e tem caráter perpétuo, não existe segunda oportunidade. Em vista da seriedade das possíveis conseqüências, a questão do peso do compromisso é primordial. Uma pessoa está escolhendo em caráter definitivo todos os padrões que devem governar suas perspectivas de vida. Além do mais, quando firmamos um acordo, devemos ser capazes de honrá-lo mesmo que as piores possibilidades venham a se concretizar. Caso contrário, não teremos agido de boa-fé. Desse modo, as partes devem ponderar com cuidado se serão capazes de manter o compromisso em todas as circunstâncias. Sem dúvida, ao responder a essa questão, elas só contam com um conhecimento genérico da psicologia humana. Mas essa informação é suficiente para indicar qual concepção da justiça envolve a maior tensão.

Com respeito a isso, os dois princípios da justiça têm uma vantagem clara. Não só as partes asseguram os seus direitos básicos, mas também se protegem contra as piores eventualidades. Não correm o risco de ter de concordar com uma perda de

liberdade ao longo de suas vidas para que outros gozem de um bem maior, um compromisso que, em circunstâncias reais, elas talvez não conseguissem manter. Na verdade, esse tipo de acordo excede a capacidade da natureza humana. Como podem as partes saber, ou estar suficientemente seguras, de que poderão cumpri-lo? Certamente, não podem basear a sua confiança num conhecimento genérico da psicologia moral. Na verdade, qualquer princípio escolhido na posição original pode exigir de alguns um grande sacrifício. Para os beneficiários de instituições claramente injustas (aquelas fundadas em princípios que não têm nenhum direito à antecipação) pode ser difícil acostumar-se às mudanças que se fizerem necessárias. Mas nesse caso deverão saber que, de qualquer forma, eles não poderiam manter sua posição. Em qualquer caso, os dois princípios da justiça fornecem uma alternativa. Se os únicos candidatos possíveis envolvessem todos os mesmos riscos, o problema das tensões do compromisso teria de ser afastado. Esse não é o caso, e, à luz dessa consideração, os dois princípios da justiça parecem evidentemente superiores.

Uma segunda consideração invoca a condição da publicidade, assim como a das restrições impostas a acordos. Vou apresentar o argumento em termos da questão da estabilidade psicológica. Anteriormente, afirmei que um ponto forte a favor da uma concepção da justiça é que ela gera a sua própria sustentação. Quando se reconhece publicamente que a estrutura básica da sociedade satisfaz os seus princípios por um longo período de tempo, as pessoas sujeitas a essas ordenações tendem a desenvolver um desejo de agir de acordo com esses princípios e fazer a sua parte em instituições que lhes servem de modelo. Uma concepção da justiça é estável quando o reconhecimento geral de sua realização por parte do sistema social tende a fomentar o senso de justiça correspondente. Se isso de fato ocorre ou não depende, sem dúvida, das leis da psicologia moral e da disponibilidade dos motivos humanos. Discutirei essas questões mais tarde (§§ 75-76). Por enquanto, podemos observar que o princípio da utilidade parece exigir uma identificação maior com os interesses dos outros do que os dois princípios da justiça. Assim, estes últimos serão uma concepção mais estável, na medida em que essa identificação é difícil de obter. Quando os dois princípios são satisfeitos, as liberdades básicas de cada pessoa são asseguradas, e há um senso definido pelo princípio da diferença, no qual todos se beneficiam da cooperação social. Portanto, podemos explicar a aceitação do sistema social e dos princípios que ele satisfaz pela lei psicológica segundo a qual as pessoas tendem a amar, defender e apoiar qualquer coisa que assegure o seu próprio bem. Uma vez que o bem de todos é defendido, todos adquirem tendência a apoiar o sistema.

Quando o princípio da utilidade é satisfeito, entretanto, não existe essa garantia de que todos se beneficiem. A obediência ao sistema social pode exigir que alguns, em especial os menos favorecidos, renunciem a benefícios em favor de um bem maior para todos. Assim, o sistema não será estável, a não ser que os que devem fazer sacrifícios tenham uma forte identificação com interesses mais amplos que os seus próprios. Mas não é fácil criar essa situação. Os sacrifícios em questão não são aqueles que se exigem em épocas de emergência social, quando todos ou alguns são obrigados a trabalhar pelo bem comum. Os princípios da justiça se aplicam à estrutura básica do sistema social e à determinação das expectativas de vida. O que o princípio da utilidade exige é justamente um sacrifício dessas expectativas. Mesmo quando somos menos afortunados, temos de aceitar as maiores vantagens dos outros como uma razão suficiente para termos expectativas mais baixas ao longo de toda a nossa vida. De fato, quando a sociedade é concebida como um sistema de cooperação destinado a promover o bem de seus membros, parece inviável esperar que alguns cidadãos aceitem, com base em princípios políticos, perspectivas de vida ainda menores para que os outros se beneficiem. Fica evidente, então, o motivo que leva os utilitaristas a enfatizarem o papel da compreensão no aperfeiçoamento moral e o lugar central da benevolência entre as virtudes morais. A sua concepção da justiça é ameaçada pela instabilidade, a não ser que a compreensão e a benevolência sejam ampla e intensamente cultivadas. Considerando a questão do ponto de vista da posição ori-

ginal, as partes rejeitariam o princípio da utilidade e aceitariam a idéia mais realista de se conceber a ordem social com base num princípio de vantagens recíprocas. Sem dúvida, não precisamos supor que, na vida quotidiana, as pessoas nunca façam sacrifícios substanciais umas pelas outras, já que muitas vezes o fazem, quando são movidas pela afeição e por laços sentimentais. Mas essas ações não são exigidas, em nome da justiça, pela estrutura básica da sociedade.

Além do mais, o reconhecimento público dos dois princípios da justiça confere uma sustentação mais forte à auto-estima das pessoas, e esta, por sua vez, aumenta a eficácia da cooperação social. Os dois efeitos são motivos para que se concorde com a adoção desses princípios. É claramente racional que os homens assegurem sua auto-estima. O senso de seu próprio valor é necessário para que eles persigam a sua concepção do bem com satisfação e tenham prazer em sua realização. A auto-estima não é tanto uma parte de algum plano racional de vida, mas é o senso de que vale a pena realizar esse plano. Mas nossa auto-estima geralmente depende do respeito dos outros. A não ser que sintamos que nossos esforços são respeitados por eles, nos é difícil, talvez impossível, manter a convicção de que vale a pena promover nossos objetivos (§ 67). Assim, por esse motivo, as partes aceitariam o dever natural do respeito mútuo, que exige que as pessoas tratem umas as outras com civilidade e estejam dispostas a explicar os motivos de suas ações, especialmente quando as pretensões dos outros são rejeitadas (§ 51). Além disso, podemos supor que aqueles que respeitam a si próprios têm muito mais probabilidades de respeitarem uns aos outros, e vice-versa. O desprezo por si próprio conduz ao desprezo pelos outros e ameaça o bem desses outros tanto quanto a inveja. A auto-estima se auto-sustenta reciprocamente.

Assim, uma característica desejável de uma concepção da justiça é que ela expresse publicamente o respeito mútuo entre os homens. Desse modo, eles asseguram um senso de seu próprio valor. Ora, os dois princípios da justiça atingem esse objetivo. Pois, quando a sociedade segue esses princípios, o bem de todos é incluído em um sistema de benefício mútuo e essa afirmação pública, nas instituições, dos esforços de cada homem sustenta a auto-estima de todos os homens. O estabelecimento da liberdade igual e a operação do princípio da diferença tendem a produzir esse efeito. Os dois princípios são equivalentes, como já observei, a um compromisso de se considerar a distribuição das habilidades naturais, sob certos aspectos, como um dom coletivo, de modo que os mais afortunados se possam beneficiar apenas de formas que ajudem os menos beneficiados (§ 17). Não estou afirmando que as partes são movidas pela qualidade ética dessa idéia. Mas há motivos para que elas aceitem esse princípio. Pois, organizando-se as desigualdades de modo que haja vantagens mútuas e abstendo-se da exploração das contingências do acaso natural e social dentro de uma estrutura de liberdades iguais, as pessoas expressam sua obrigação com o respeito umas pelas outras na própria constituição de sua sociedade. Desse modo, asseguram seu respeito a si próprios, como é racional que façam.

Um outro modo de colocar a questão é dizer que os princípios da justiça manifestam, na estrutura básica da sociedade, o desejo dos homens de tratar uns aos outros não apenas como meios, mas como finalidades em si mesmos. Não posso examinar aqui a visão kantiana[31]. Em vez disso, vou interpretá-la livremente à luz da doutrina contratualista. A noção de os homens serem tratados como fins em si próprios, e nunca como apenas um meio, obviamente necessita de uma explicação. Como podemos sempre tratar a todos como um fim e nunca apenas como um meio? Certamente, não podemos dizer que isso equivale a tratar a todos pelos mesmos princípios gerais, já que essa interpretação iguala o conceito à a justiça formal. Na interpretação contratualista, tratar os homens como fins em si mesmos implica, no mínimo, tratá-los de acordo com os princípios com os quais eles consentiriam em uma posição original de igualdade. Pois, nessa situação, os homens têm uma representação igual, na qualidade de pessoas éticas que se consideram como fins e os princípios que aceitam serão racionalmente formulados, visando à proteção das reivindicações de sua pessoa. A visão contratua-

lista, assim apresentada, define um sentido no qual os homens devem ser tratados como fins e não apenas como meios.

Mas surge a questão de saber se existem princípios substantivos que expressam essa idéia. Se as partes desejam expressar essa noção de forma visível na estrutura básica de sua sociedade, a fim de assegurar o interesse racional de cada homem em auto-estima, que princípios devem escolher? Ora, parece que os dois princípios da justiça atingem esse objetivo: pois todos têm liberdades básicas iguais e o princípio da diferença interpreta a distinção entre tratar os homens apenas como meios e tratá-los também como fins em si mesmos. Considerar as pessoas como fins em si próprias na concepção básica da sociedade é concordar em abdicar dos ganhos que não contribuem para as expectativas de todos. Em contraste com isso, considerar as pessoas como meios é estar disposto a impor àqueles já menos favorecidos perspectivas ainda mais baixas de vida, em favor das expectativas mais altas de outros. Assim, vemos que o princípio da diferença, que à primeira vista parece extremado, tem uma interpretação razoável. Se supusermos também que a cooperação social entre aqueles que respeitam uns aos outros e a si próprios no quadro de suas instituições tende a ser mais efetiva e harmoniosa, o nível geral de expectativas, supondo que possamos estimá-lo, pode ser mais alto do que imaginaríamos quando os dois princípios da justiça são satisfeitos. Nesse aspecto, a vantagem do princípio da utilidade deixa de ser tão clara.

Pode-se presumir que o princípio da utilidade exige que alguns que são menos favorecidos aceitem perspectivas de vida ainda mais baixas visando à promoção do bem dos outros. Com certeza, não é necessário que os que têm de fazer tais sacrifícios racionalizem essa exigência, reduzindo a apreciação de seu próprio valor. Não decorre da doutrina utilitarista que os objetivos de alguns indivíduos são triviais ou sem importância porque as suas expectativas são menores. Mas as partes devem considerar os fatos genéricos da psicologia moral. Certamente, é natural experimentar uma perda de respeito a si próprio, um enfraquecimento do senso do valor que atribuímos à realização

de nossos objetivos quando, sendo já menos favorecidos, temos de aceitar uma perspectiva menor de vida em favor dos outros. Há uma probabilidade ainda maior de isso acontecer quando a cooperação social é organizada visando a atingir o bem dos indivíduos. Ou seja, aqueles que têm maiores vantagens não alegam que essas vantagens sejam necessárias para preservar certos valores religiosos ou culturais que todos têm a obrigação de manter. Não estamos aqui considerando uma doutrina de ordem tradicional, nem o princípio do perfeccionismo, mas sim o princípio da utilidade. Nesse caso, então, o auto-respeito dos homens depende de como eles consideram uns aos outros. Se as partes aceitam o critério da utilidade, não terão para o seu auto-respeito o apoio fornecido pelo compromisso dos outros de organizar as desigualdades para que todos se beneficiem e de garantir as liberdades básicas a todos. Em uma sociedade pública utilitarista, será mais difícil para os homens, e especialmente para os menos favorecidos, ter confiança em seu próprio valor.

O utilitarista pode responder que, com a maximização da utilidade média, essas questões já são levadas em conta. Se, por exemplo, as liberdades iguais são necessárias para a auto-estima dos homens, e a utilidade média é mais alta quando elas são defendidas, então é claro que elas devem ser estabelecidas. Até aqui, não há dúvida. Mas o ponto é que não devemos perder de vista a condição da publicidade. Ela exige que, ao maximizarmos a utilidade média, obedeçamos à restrição de que o princípio utilitarista seja publicamente aceito e seguido como o estatuto fundamental da sociedade. O que não podemos fazer é elevar a utilidade média encorajando os homens a adotarem e a aplicarem princípios não utilitaristas da justiça. Se, por algum motivo, o reconhecimento público do utilitarismo acarretar alguma perda de auto-estima, não há como contornar essa desvantagem. Ela é um inevitável preço a ser pago pelo utilitarismo, dadas as nossas estipulações. Suponhamos, assim, que a utilidade média seja realmente maior se os dois princípios da justiça forem afirmados e implementados na estrutura básica. Pelas razões mencionadas, podemos conceber que esse seja o caso. Esses princípios representariam então a perspectiva mais

atraente, e, de acordo com as duas linhas de raciocínio examinadas há pouco, os dois princípios seriam aceitos. O utilitarista não pode responder que estamos realmente maximizando agora a utilidade média. De fato, as partes teriam escolhido os dois princípios da justiça.

Devemos observar, então, que o utilitarismo, como o defini, é a visão segundo a qual o princípio da utilidade é o princípio correto para a concepção pública da justiça de uma sociedade. E para demonstrar tal fato devemos argumentar que esse critério seria escolhido na posição original. Se quisermos, podemos definir uma outra variante da situação inicial, em que a suposição motivacional é a de que as partes querem adotar os princípios que maximizam a utilidade média. As observações anteriores indicam que os dois princípios da justiça podem ainda ser escolhidos. Mas, em caso afirmativo, é um erro chamar esses princípios – e a teoria na qual eles aparecem – de utilitaristas. A hipótese motivacional não determina, por si própria, o caráter da teoria como um todo. De fato, o argumento a favor dos dois princípios da justiça é fortalecido se eles forem escolhidos com base em hipóteses motivacionais diferentes. Isso indica que a teoria da justiça tem fundamentos firmes e não está sujeita a leves mudanças dessa condição. O que queremos saber é qual concepção da justiça caracteriza nossos juízos ponderados em equilíbrio refletido e serve da melhor forma como a base moral pública da sociedade. Só quem afirma que essa concepção é fornecida pelo princípio da utilidade pode ser chamado de utilitarista[32].

A força do compromisso e a condição da publicidade, ambos pontos discutidos nesta seção, também são importantes. A primeira surge do fato de que, em geral, a classe de coisas que sobre as quais é possível estabelecer um acordo está incluída na classe das coisas que podem ser racionalmente escolhidas, mas é menor que ela. Podemos optar por correr um risco e, ao mesmo tempo, ter o firme propósito de fazer o que pudermos para reverter a situação, caso as coisas dêem errado. Mas, se firmarmos um acordo, temos de aceitar o resultado; e assim, para selar de boa-fé um compromisso, devemos não apenas ter a

intenção de honrá-lo, mas também racionalmente acreditar que podemos fazer isso. Portanto, a condição do contrato exclui um certo tipo de aleatoriedade. Não podemos concordar com um princípio se existe uma possibilidade real de que ele traga algum resultado que não seremos capazes de aceitar. Não vou comentar mais sobre a condição da publicidade, a não ser para observar que ela se liga à desejabilidade de incorporar ideais nos princípios básicos (fim do § 26), e também à simplicidade (§ 49) e à estabilidade. Esta última é examinada com mais detalhe no que chamei de a segunda parte do argumento (§§ 79-82).

O caráter do argumento a favor dos dois princípios é que a ponderação de razões os favorece em relação ao princípio da utilidade média, e, supondo que se aplique a condição de transitividade, também em relação à doutrina clássica. Assim, o acordo das partes depende da ponderação de várias considerações. O raciocínio é informal e não constitui uma prova, havendo um apelo à intuição como base da teoria da justiça. No entanto, como observei (§ 21), quando tudo é somado, pode ficar evidente onde reside o equilíbrio dos motivos. Em caso afirmativo, então, na medida em que a posição original incorpora condições razoáveis usadas na justificação dos princípios na vida quotidiana, a alegação de que concordaríamos com os dois princípios da justiça é perfeitamente razoável. Assim, eles podem servir como uma concepção da justiça, em cuja aceitação pública as pessoas podem reconhecer sua boa-fé recíproca.

Neste ponto, pode ser útil fazer uma lista de alguns dos principais argumentos a favor dos dois princípios da justiça em detrimento do princípio da utilidade média. Que as condições de generalidade do princípio, da universalidade de aplicação, e da informação limitada não são por si mesmas suficientes para que se exijam esses princípios fica claro a partir do raciocínio a favor do princípio da utilidade (§ 27). Outras suposições devem, portanto, ser incorporadas na posição original. Assim, supus que as partes se consideram como tendo certos interesses fundamentais que, se puderem, devem proteger e que, como pessoas livres, têm um interesse de ordem mais elevada em manter a sua liberdade de revisar e alterar esses objetivos (§ 26).

As partes são, por assim dizer, pessoas com determinados interesses e não meras potencialidades para todos os interesses possíveis, embora o caráter específico desses seus interesses lhes seja desconhecido. Elas devem tentar assegurar condições favoráveis para a promoção desses objetivos definidos, quaisquer que sejam eles (§ 28). A hierarquia de interesses e a sua relação com a prioridade da liberdade é abordada mais tarde (§§ 39, 82); mas a natureza geral do argumento a favor das liberdades básicas é ilustrada pelo exemplo da liberdade de consciência e de pensamento (§§ 33-35).

Além disso, interpreta-se que o véu de ignorância significa não apenas que as partes não têm conhecimento de seus objetivos e finalidades particulares (exceto o que está contido na vaga teoria do bem), mas também que o registro histórico lhes é inacessível. As partes não sabem, nem podem enumerar, as circunstâncias sociais nas quais talvez se encontrem, ou o conjunto de técnicas que sua sociedade talvez tenha à sua disposição. Elas não têm, portanto, nenhuma razão objetiva para se basearem em uma determinada distribuição probabilística e não em outra, e o princípio da razão insuficiente não pode ser invocado como um modo de contornar essa limitação. Essas considerações, juntamente com aquelas que surgem quando supomos que as partes têm interesses fundamentais determinados, implicam que a expectativa construída pelo argumento a favor do princípio da utilidade é mal fundamentada e não possui a unidade necessária (§ 28).

30. Utilitarismo clássico, imparcialidade e benevolência

Quero agora comparar o utilitarismo clássico com os dois princípios da justiça. Como já vimos, as partes na posição original rejeitariam o princípio clássico em favor do princípio da maximização da utilidade média. Como estão preocupadas em promover seus próprios interesses, elas não desejam maximizar o total (ou o saldo líquido) de satisfações. Por motivos semelhantes, prefeririam os dois princípios da justiça. De um ponto de vista contratualista, então, o princípio clássico está abaixo dessas as alternativas. Deve, portanto, ter uma origem totalmente diversa pois, historicamente, é a forma mais importante de utilitarismo. Com certeza, os grandes utilitaristas que o adotaram não estavam equivocados quando consideraram que o princípio clássico seria escolhido na situação que chamo de posição original. Alguns deles, especialmente Sidgwick, reconheceram claramente o princípio da utilidade média como uma alternativa e o rejeitaram[33]. Como a visão clássica está intimamente relacionada ao conceito do espectador compreensivo e imparcial, vou considerar esse conceito, a fim de esclarecer a base intuitiva da doutrina tradicional.

Consideremos a seguinte definição, que remete a Hume e Adam Smith. Algo é justo, por exemplo, um sistema social, se for aprovado por um espectador idealmente racional e imparcial que ocupa um ponto de vista geral e possui todo o conhecimento pertinente das circunstâncias. Uma sociedade justamente ordenada é aquela que recebe a aprovação desse observador ideal[34]. Ora, essa definição pode apresentar vários problemas, por exemplo, a questão de saber se as noções de aprovação e de conhecimento pertinente podem ser especificadas sem circularidade. Mas deixarei de lado essas questões. O ponto essencial aqui é que, por enquanto, não há conflito entre essa definição e a justiça como eqüidade. Pois suponhamos que se defina o conceito de justo dizendo que algo é justo se, e somente se, satisfaz os princípios que seriam escolhidos na posição original para se aplicarem a coisas desse mesmo tipo. Poderia muito bem acontecer que um espectador idealmente racional e imparcial aprovasse um sistema social se e somente se satisfizesse os princípios da justiça que seriam adotados no esquema contratualista. Ambas as definições podem ser verdadeiras com referência às mesmas coisas. Essa possibilidade não é excluída pela definição do observador ideal. Como essa definição não faz nenhuma suposição psicológica específica sobre o espectador imparcial, ela não fornece princípios que expliquem as suas aprovações em condições ideais. Alguém que corresponde a essa definição está livre para aceitar a justiça como eqüidade para esse pro-

pósito: simplesmente permite que um observador ideal aprove os sistemas sociais contanto que satisfaçam os dois princípios da justiça. Há uma diferença essencial, portanto, entre essas duas definições do justo. A definição do observador imparcial não faz suposições a partir das quais se possam derivar os princípios de justo e de justiça[35]. Em vez disso, ela se destina a isolar certos traços centrais característicos da discussão moral, o fato de que tentemos apelar para os nossos juízos ponderados após uma reflexão conscienciosa, e coisas afins. A definição contratualista vai mais além: tenta fornecer uma base dedutiva para os princípios que explicam esses julgamentos. Pretende-se que as condições da situação inicial e a motivação das partes formulem as premissas necessárias para que se atinja esse objetivo.

Ora, apesar de ser possível suplementar a definição do espectador imparcial com a perspectiva contratualista, existem outros modos de conferir-lhe uma base dedutiva. Assim, suponhamos que o observador ideal é concebido como um ser dotado de uma compreensão perfeita. Então há uma dedução natural do princípio clássico da utilidade ao longo das linhas seguintes. Uma instituição, digamos, é justa, se um espectador idealmente compreensivo e imparcial a aprova de forma mais veemente do que qualquer outra instituição possível nas respectivas circunstâncias. Para simplificar podemos supor, como faz Hume algumas vezes, que a aprovação é um tipo específico de prazer que se origina mais ou menos intensamente diante da contemplação do funcionamento das instituições e de suas conseqüências para a felicidade daqueles que nelas estão engajados. Esse prazer especial é o resultado da compreensão da situação dos outros. Na explicação de Hume, ele é literalmente uma reprodução, em nossa experiência, das satisfações que reconhecemos que os outros sentem[36]. Assim, um observador imparcial experimenta esse prazer ao contemplar o sistema social na proporção equivalente ao saldo líquido de prazer sentido pelos que são afetados por ele. A força de sua aprovação corresponde a, ou mede, a quantia de satisfação na sociedade observada. Portanto, suas expressões de aprovação serão dadas de acordo com o princípio clássico da utilidade. Sem dúvida, como observa Hume, a compreensão não é um sentimento forte. Não só é provável que o interesse próprio iniba a disposição mental que permite a compreensão dos outros, mas também que anule a sua influência na determinação de nossas ações. No entanto, quando os homens de fato observam as suas instituições de um ponto de vista geral, Hume considera que a compreensão é o único princípio psicológico em ação, e ela no mínimo guiará nossos juízos morais ponderados. Por mais fraca que seja a compreensão, ela constitui, mesmo assim, uma base comum para que nossas opiniões morais entrem num acordo. A capacidade natural dos ho-mens para a compreensão, adequadamente generalizada, fornece a perspectiva da qual eles podem atingir um entendimento a respeito de uma concepção comum da justiça.

Assim, chegamos à seguinte visão. Um espectador compreensivo, racional e imparcial é uma pessoa que adota uma perspectiva geral: assume uma posição em que seus próprios interesses não estão em jogo e possui toda a informação e todo o poder de raciocínio necessários. Assim posicionado, ele sente uma compreensão igual pelos desejos e satisfações de todos os que são afetados pelo sistema social. Respondendo aos interesses de todos da mesma forma, um espectador imparcial libera sua capacidade de identificação compreensiva, considerando a situação de cada pessoa na forma pela qual afeta essa pessoa. Assim, ele se imagina no lugar de cada pessoa, e após ter feito isso para todos, a força de sua aprovação é determinada pelo saldo de satisfações às quais ele se identificou pela compreensão. Quando completou a volta por todas as partes envolvidas, por assim dizer, sua aprovação expressa o resultado total. Sofrimentos imaginados de forma compreensiva compensam prazeres assim imaginados, e a intensidade final da aprovação corresponde ao total líquido de sentimentos positivos.

É instrutivo observar um contraste entre as características do espectador compreensivo e as condições que definem a posição original. Os elementos da definição do espectador compreensivo, ou seja, a imparcialidade, a posse do conhecimento pertinente, e os poderes de identificação imaginária, devem assegurar a resposta completa e precisa da compreensão natural. A imparcialidade impede distorções causadas pelo preconceito e pelo interesse próprio; o conhecimento e a capacidade de iden-

tificação garantem que as aspirações dos outros serão apreciadas de modo preciso. Podemos entender o significado da definição se percebermos que as suas partes são concebidas de modo a permitir a livre operação do sentimento de companheirismo. Contrastando com isso, na posição original as partes são mutuamente desinteressadas e não compreensivas; mas, não tendo conhecimento de seus dons naturais e de sua situação social, elas são forçadas a examinar suas ordenações de um modo genérico. No primeiro caso, um conhecimento perfeito e a identificação compreensiva têm como resultado uma estimativa correta do saldo líquido de satisfação; no segundo caso, o desinteresse mútuo, condicionado por um véu de ignorância, conduz aos dois princípios da justiça.

Ora, como mencionei, há um sentido, no qual o utilitarismo clássico é incapaz de levar a sério a distinção entre as pessoas (§ 5). O princípio da escolha racional para um homem é considerado também como o princípio da escolha social. Como surge tal visão? Ela é conseqüência, como agora podemos ver, de se querer conferir uma base dedutiva a uma definição do justo que se baseia no observador ideal, e de se presumir que a capacidade natural dos homens para a compreensão fornece o único meio pelo qual os seus juízos morais podem entrar num acordo. As aprovações do espectador compreensivo imparcial são adotadas como o padrão de justiça, o que traz como resultado a impessoalidade, a fusão de todos os desejos em um único sistema de desejos[37].

Do ponto de vista da justiça como eqüidade, não há motivo por que as pessoas na posição original devam concordar com as aprovações de um espectador imparcial compreensivo, tomadas como um padrão de justiça. Essa concordância tem todas as deficiências do princípio clássico da utilidade, ao qual equivale. Se, entretanto, as partes forem concebidas como perfeitos altruístas, ou seja, como pessoas cujos desejos correspondem às aprovações desse espectador, então o princípio clássico seria, sem dúvida, adotado. Quanto maior for o saldo líquido de felicidade com o qual possa compreender o sentimento dos outros, tanto mais um altruísta perfeito satisfaz o seu desejo. Assim, chegamos à conclusão inesperada de que, enquanto o princípio

da utilidade média é a ética de um único indivíduo racional (que não tem aversão ao risco), que tenta maximizar suas próprias perspectivas, a doutrina clássica é a ética dos altruístas perfeitos. Contraste bastante surpreendente! Considerando esses princípios do ponto de vista da posição original, vemos que um complexo diferente de idéias subjaz a cada um deles. Não só eles se baseiam em suposições motivacionais contrárias, mas também a noção do risco desempenha um papel em um deles, ao passo que no outro não tem função alguma. Na concepção clássica, escolhemos como se tivéssemos a certeza de viver através das experiências de cada indivíduo – *seriatim*, como diz Lewis – para depois somarmos os resultados[38]. A idéia de deixar ao acaso a escolha de qual pessoa viremos a ser não surge. Assim, mesmo se a concepção da posição original não servisse a nenhum outro propósito, seria um instrumento útil de análise. Embora os vários princípios da utilidade possam muitas vezes ter conseqüências práticas semelhantes, é possível ver que essas concepções derivam de hipóteses marcadamente distintas.

Há, no entanto, uma característica peculiar do altruísmo perfeito que merece ser mencionada. Um altruísta perfeito pode satisfazer seu desejo apenas se alguma outra pessoa tem desejos independentes, ou de primeira ordem. Para ilustrar esse fato, suponhamos que, ao decidir o que deve ser feito, todos votem pelo que todos os outros querem fazer. Com certeza, nada fica decidido; na verdade, não há nada a decidir. Para que um problema de justiça surja, pelo menos duas pessoas devem desejar algo diferente do que todos os outros querem fazer. É impossível, portanto, supor que as partes são meramente altruístas perfeitos. Elas devem ter alguns interesses em separado que possam entrar em conflito. A justiça como eqüidade dá forma a esse conflito pela suposição do desinteresse mútuo na posição original. Embora essa hipótese possa ser uma simplificação excessiva, podemos desenvolver uma concepção da justiça razoavelmente abrangente nessa base.

Alguns filósofos aceitaram o princípio utilitarista porque acreditavam que a idéia do espectador compreensivo imparcial é a interpretação correta da imparcialidade. De fato, Hume considerava que ela oferecia a única perspectiva a partir da qual

seria possível tornar os juízos morais coerentes e alinhados. Ora, os juízos morais devem ser imparciais; mas há um outro modo de se conseguir isso. Um juízo imparcial, podemos dizer, é um juízo feito de acordo com os princípios que seriam escolhidos na posição original. Uma pessoa imparcial é aquela cuja situação e personalidade lhe possibilitam julgar de acordo com esses princípios sem vieses ou preconceitos. Em vez de definir a imparcialidade do ponto de vista do observador compreensivo, definimos a imparcialidade do ponto de vista dos próprios litigantes. São eles que devem escolher a sua concepção de justiça em caráter definitivo, em uma posição original de igualdade. Devem decidir por quais princípios devem ser decididas as suas reivindicações mútuas, e aquele dentre os homens que julga como seu representante. A falha da doutrina utilitarista está em confundir impessoalidade com imparcialidade.

As observações anteriores nos levam naturalmente a perguntar que tipo de teoria da justiça resultaria da adoção da idéia do espectador compreensivo, se não caracterizássemos esse espectador como fazendo a síntese de todos os desejos em um único sistema. A concepção de Hume fornece um *modus operandi* para a benevolência, mas será essa a única possibilidade? Ora, o amor, entre os seus principais elementos, tem claramente o desejo de promover o bem da outra pessoa do modo como o amor próprio racional dessa pessoa o exigiria. Com muita freqüência, o modo como esse desejo pode ser realizado fica bastante claro. A dificuldade está em que o amor de várias pessoas é lançado na confusão a partir do momento em que as reivindicações dessas pessoas entram em conflito. Se rejeitarmos a doutrina clássica, o que será imposto pelo amor à humanidade? É totalmente inútil dizer que devemos julgar a situação pelos ditames da benevolência. Isso supõe que somos erroneamente levados pelo interesse próprio. Nosso problema reside em outro lugar. A benevolência fica desorientada na medida em que os seus muitos amores se opõem nas várias pessoas que são seu objeto.

Podemos aqui testar a idéia de que a pessoa benevolente deve ser guiada pelos princípios que alguém escolheria se soubesse que se deveria dividir, por assim dizer, entre os vários membros da sociedade[39]. Ou seja, ela precisa imaginar que deve dividir-se em uma pluralidade de pessoas cujas vidas e experiências serão distintas. As experiências e memórias devem continuar sendo exclusivas de cada pessoa; e não deve haver fusão de desejos e lembranças nos desejos e lembranças de uma única pessoa. Como um único indivíduo deve transformar-se literalmente em muitas pessoas, não surge a questão de saber quais serão essas pessoas; mais uma vez o problema do risco não se coloca. Sabendo disso (ou acreditando em tal fato), qual concepção da justiça uma pessoa escolheria para uma sociedade constituída por esses indivíduos? Supondo que essa pessoa amasse essa pluralidade de pessoas como ama a si mesma, talvez os princípios que ela escolheria caracterizassem os objetivos da benevolência.

Deixando de lado as dificuldades da idéia da divisão, que podem surgir dos problemas da identidade pessoal, duas coisas parecem evidentes. Em primeiro lugar, ainda não fica claro o que uma pessoa decidiria, já que a situação, à primeira vista, não parece fornecer uma resposta. Mas, em segundo lugar, os dois princípios da justiça parecem agora ser uma escolha relativamente mais plausível do que o princípio clássico da utilidade. Este último deixa de ser a preferência natural, o que sugere que a fusão de todos em uma única pessoa está de fato na raiz da visão clássica. O motivo pelo qual a situação permanece obscura é que o amor e a benevolência são noções de segunda ordem: ambos procuram promover o bem dos indivíduos amados, e esse bem já é dado de antemão. Se as reivindicações desses bens se chocam, a benevolência não sabe como proceder, pelo menos enquanto tratar esses indivíduos como pessoas separadas. Esses sentimentos de ordem superior não incluem princípios do justo para resolver tais conflitos. Portanto, um amor pela humanidade que deseja preservar a distinção entre as pessoas, reconhecer o caráter isolado da vida e da experiência de cada um, fará uso dos dois princípios da justiça para determinar os seus objetivos quando os vários bens valorizados estão em oposição. Isso equivale simplesmente a dizer que esse amor é guiado pelo que os próprios indivíduos aceitariam em uma situação inicial justa que lhes assegura uma representação igual como pessoas éticas. Podemos agora perceber por que não haveria ganho algum em atribuir a benevolência às partes na posição original.

Devemos, no entanto, distinguir entre o amor pela humanidade e o senso de justiça. A diferença não está no fato de ambos se guiarem por princípios diferentes, já que os dois incluem um desejo de agir de forma justa. Em vez disso, o primeiro se manifesta pela maior intensidade e difusão desse desejo, e por uma disposição a cumprir todos os deveres naturais além do dever da justiça, e até a ir além de suas exigências. O amor pela humanidade é mais abrangente que o senso de justiça, e fomenta atos supererrogatórios, enquanto este último não o faz. Assim, vemos que a suposição do desinteresse mútuo das partes não impede uma interpretação razoável da benevolência e do amor pela humanidade no âmbito da estrutura da justiça como eqüidade. O fato de supormos no início que as partes são mutuamente desinteressadas e têm interesses de primeira ordem que entram em conflito ainda nos permite construir uma explicação abrangente. Pois, uma vez tendo em mãos os princípios de justo e de justiça, podemos usá-los para definir as virtudes morais exatamente como o faríamos em qualquer outra teoria. As virtudes são sentimentos, ou seja, grupos relacionados de disposições e propensões reguladas por um desejo de ordem superior, neste nosso caso um desejo de agir segundo os princípios morais correspondentes. Embora a justiça como eqüidade comece considerando as pessoas na posição original como indivíduos, ou, dizendo de forma mais precisa, como uma continuidade, isso não é obstáculo para a explicação dos sentimentos morais de ordem superior que servem para reunir uma comunidade de pessoas. Na parte III voltarei a abordar essas questões.

Essas observações concluem a parte teórica de nossa discussão. Não tentarei resumir este longo capítulo. Tendo exposto os argumentos iniciais a favor dos dois princípios da justiça em detrimento das duas formas de utilidade, é hora de ver como esses princípios se aplicam às instituições e com que eficácia eles parecem se adequar aos nossos juízos ponderados. Só assim é possível ter uma idéia mais clara de seu significado e descobrir se representam algum avanço em relação a outras concepções.

SEGUNDA PARTE

Instituições

Capítulo IV
Liberdade igual

Nos três capítulos da Parte II meu objetivo é ilustrar o conteúdo dos princípios da justiça. Pretendo fazê-lo descrevendo uma estrutura básica que satisfaz esses princípios e examinando os deveres e obrigações que eles originam. As principais instituições dessa estrutura são as de uma democracia constitucional. Não sustento que essas organizações sejam as únicas justas. É antes minha intenção mostrar que os princípios da justiça, que até aqui foram tratados sem levar em conta formas institucionais, definem uma concepção política viável e constituem uma aproximação razoável de nossos juízos ponderados dos quais são também uma extensão. Neste primeiro capítulo, começo estabelecendo uma seqüência de quatro estágios, que esclarece como os princípios para instituições devem ser aplicados. Descrevem-se brevemente duas partes da estrutura básica e define-se o conceito de liberdade. Depois disso, discutem-se três problemas da liberdade igual: liberdade igual de consciência, justiça política e direitos políticos iguais, liberdade igual da pessoa e sua relação com o estado de direito. Trato em seguida do significado da prioridade da liberdade e concluo com uma rápida explicação da interpretação kantiana da posição original.

31. A seqüência de quatro estágios

É evidente que se requer algum tipo de sistema para simplificar a aplicação dos dois princípios de justiça. Considere-

mos três espécies de juízos que um cidadão deve fazer. Antes de tudo, ele precisa avaliar a justiça da legislação e das políticas sociais. Mas ele também sabe que suas opiniões nem sempre coincidirão com as dos outros, uma vez que os juízos dos homens tendem a divergir, especialmente quando seus interesses estão envolvidos. Portanto, em segundo lugar, um cidadão deve decidir que ordenações constitucionais são justas para compatibilizar opiniões conflitantes sobre a justiça. Podemos pensar no processo político como uma máquina que toma decisões sociais quando é alimentada pelas concepções dos representantes e de seu eleitorado. Um cidadão considerará certas maneiras de projetar essa máquina como sendo mais justas do que outras. Assim, uma concepção completa da justiça é capaz não só de avaliar leis e políticas, mas também de classificar procedimentos para selecionar as opiniões políticas que deverão ser transformadas em leis. Há ainda um terceiro problema. O cidadão aceita uma determinada constituição como justa e pensa que certos procedimentos tradicionais são apropriados, por exemplo, o procedimento do domínio da maioria devidamente delimitado. Todavia, uma vez que o processo político é, na melhor das hipóteses, uma aplicação imperfeita da justiça procedimental, o cidadão precisa verificar quando as leis elaboradas pela maioria devem ser obedecidas e quando devem ser rejeitadas, como não vinculantes. Resumindo, ele precisa saber determinar os fundamentos e limites das obrigações e deveres políticos. Assim, a teoria da justiça tem de lidar com pelo menos três tipos de questões, e isso indica que pode ser útil se pensar nos princípios como sendo aplicados numa seqüencia de vários estágios.

Introduzo, então, neste ponto, detalhamento da posição original. Até aqui supus que, depois de escolhidos os princípios da justiça, as partes voltarão para os seus lugares na sociedade e daí em diante utilizarão esses princípios para julgar as suas reivindicações dentro do sistema social. Mas se imaginarmos que vários estágios intermediários acontecem numa seqüência definida, essa seqüência pode nos proporcionar um esquema para resolver as complicações que temos de enfrentar. Cada estágio deve representar um ponto de vista apropriado, a

partir do qual certos tipos de questões devem ser consideradas[1]. Assim, suponho que, depois de adotados os princípios de justiça na posição original, as partes procuram formar uma convenção constituinte. Aqui devem decidir sobre a justiça de formas políticas e escolher uma constituição: elas recebem delegação, por assim dizer, para essa convenção. Observando as restrições dos princípios de justiça já escolhidos, elas devem propor um sistema para os poderes constitucionais de governo e os direitos básicos dos cidadãos. É nesse estágio que elas avaliam a justiça dos procedimentos para lidar com concepções políticas diversas. Uma vez que a concepção apropriada da justiça foi estabelecida consensualmente, o véu de ignorância foi em parte retirado. As pessoas na convenção não têm, naturalmente, nenhuma informação a respeito de indivíduos específicos: elas não conhecem sua própria posição social, seu lugar na distribuição de dotes naturais ou sua concepção do bem. Mas, além de possuírem um entendimento dos princípios de teoria social, elas agora conhecem os fatos genéricos relevantes a respeito de sua sociedade, isto é, suas circunstâncias e recursos naturais, seu nível de desenvolvimento econômico e cultura política, e assim por diante. Já não se limitam às informações implícitas nas circunstâncias da justiça. Tendo conhecimento teórico e conhecendo os fatos genéricos apropriados a respeito de sua sociedade, devem escolher a constituição justa mais eficaz, que satisfaça os princípios da justiça e seja a mais bem projetada para promover uma legislação eficaz e justa[2].

Neste ponto precisamos distinguir dois problemas. Idealmente, uma constituição justa seria um procedimento justo concebido para assegurar um resultado justo. O procedimento seria o processo político regido pela constituição; e o resultado, o conjunto da legislação elaborada, enquanto os princípios de justiça definiriam um critério de avaliação independente para ambos, procedimento e resultado. Na busca desse ideal de justiça procedimental perfeita (§14), o primeiro problema é projetar um procedimento justo. Para fazê-lo, as liberdades de cidadania igual devem ser incorporadas na constituição e protegidas por ela. Essas liberdades incluem a liberdade de consciência e de pen-

samento, a liberdade individual e a igualdade dos direitos políticos. O sistema político, que suponho ser alguma forma de democracia constitucional, não seria um procedimento justo se não incorporasse essas liberdades.

Está claro que qualquer procedimento político factível pode produzir um resultado injusto. Na prática, não há nenhuma regra de um procedimento político capaz de garantir que uma legislação injusta não será estabelecida. No caso de um regime constitucional, ou de qualquer ordenamento político, o ideal da justiça procedimental perfeita não pode ser implementado. O melhor sistema que se pode alcançar é um sistema de justiça procedimental imperfeita. Contudo, alguns sistemas tendem mais do que outros a resultar em leis injustas. O segundo problema, portanto, é selecionar, dentre ordenações processuais ao mesmo tempo factíveis e justas, aquelas que têm maior probabilidade de conduzir a uma ordem legal justa e eficaz. Repito que este é o problema de Bentham, o da identificação artificial de interesses, só que neste caso as regras (procedimento justo) estão estruturadas para propiciar uma legislação (resultado justo) que tenda a concordar com os princípios da justiça e não com os da utilidade. Para resolver esse problema de modo inteligente, é necessário um conhecimento das crenças e interesses para os quais se inclinam os cidadãos envolvidos no sistema, como também das táticas políticas que eles julgarão racional utilizar, dadas as suas circunstâncias. Presume-se, então, que os representantes saibam desses fatos. Desde que não tenham informações sobre indivíduos específicos, inclusive sobre si mesmos, a idéia da posição original não é afetada.

Suponho que, na estruturação de uma constituição justa, os dois princípios de justiça já escolhidos definam um padrão independente para o resultado desejado. Se não existir esse padrão, o problema do projeto constitucional não está bem colocado, pois essa decisão é tomada analisando-se rapidamente as constituições justas viáveis (apresentadas, digamos, numa listagem baseada na teoria social) e buscando-se o projeto que, nas circunstâncias concretas, provavelmente resultará em ordenações sociais justas e eficazes. Neste ponto atingimos o estágio legislativo, para dar o passo seguinte na seqüência. A justiça de leis e políticas deve ser avaliada desta perspectiva. Propostas de projetos de lei são julgadas do ponto de vista de um legislador representativo que, como de costume, não conhece os dados particulares sobre si mesmo. Os diversos institutos legais devem satisfazer não apenas os princípios da justiça, mas também respeitar quaisquer limites estabelecidos na constituição. Por meio desse movimento de avanços e recuos entre os estágios da legislatura e da convenção constituinte, descobre-se a melhor constituição.

A questão de se saber se uma legislação é justa ou injusta, especialmente em relação às políticas econômicas e sociais, está geralmente sujeita a divergências bem fundadas de opinião. Nesses casos, o julgamento muitas vezes depende das doutrinas políticas e econômicas especulativas e da teoria social em geral. Freqüentemente, o melhor que podemos dizer de uma lei ou política é que ela pelo menos não é claramente injusta. A aplicação precisa do princípio de diferença geralmente exige mais informações do que podemos esperar obter e, de qualquer forma, exige mais do que a aplicação do primeiro princípio. Muitas vezes ficam perfeitamente claras e evidentes as circunstâncias em que as liberdades iguais são violadas. Essas violações não são apenas injustas mas podem ser claramente percebidas como tais: a injustiça está patente na estrutura pública das instituições. No entanto, essa situação é comparativamente rara no caso de políticas econômicas e sociais reguladas pelo princípio de diferença.

Imagino pois uma divisão de trabalho entre os estágios na qual cada um trata de questões diferentes da justiça social. Essa divisão corresponde de modo grosseiro às duas partes da estrutura básica. O primeiro princípio da liberdade igual é o padrão primário para a convenção constituinte. Seus requisitos principais são os de que as liberdades individuais fundamentais e a liberdade de consciência e a de pensamento sejam protegidas e de que o processo político como um todo seja um procedimento justo. Assim, a constituição estabelece um *status* comum seguro de cidadania igual e implementa a justiça política. O

segundo princípio atua no estágio da legislatura. Determina que as políticas sociais e econômicas visem maximizar as expectativas a longo prazo dos menos favorecidos, em condições de igualdade eqüitativa de oportunidades e obedecendo à manutenção das liberdades iguais. Nesse ponto, toda a gama de fatos sociais e econômicos de caráter geral entra em jogo. A segunda parte da estrutura básica contém as distinções e hierarquias de formas políticas, econômicas e sociais que são necessárias para a cooperação social eficaz e mutuamente benéfica. Assim, a prioridade do primeiro princípio de justiça em relação ao segundo se reflete na prioridade da convenção constituinte em relação ao estágio legislativo.

O último estágio é o da aplicação das regras a casos particulares por parte de juízes e administradores e o da observância delas pelos cidadãos em geral. Nesse estágio todos têm total acesso a todos os fatos. Não há mais limites ao conhecimento, uma vez que agora se adota um sistema pleno de regras que se aplica aos indivíduos em virtude de suas características e circunstâncias. Todavia, não é a partir desse ponto de vista que devemos decidir os fundamentos e os limites das obrigações e deveres políticos. Esse terceiro tipo de problema pertence à teoria da obediência parcial, e seus princípios são discutidos do ponto de vista da posição original, depois que os princípios da teoria ideal tiverem sido escolhidos (§ 39). Quando estes estiverem disponíveis, poderemos ver a nossa situação particular da perspectiva do último estágio, como por exemplo nos caso de desobediência civil e objeção de consciência (§§ 57-59).

Vejamos como se dá, em termos genéricos, a disponibilidade do conhecimento na seqüência dos quatro estágios. Vamos distinguir entre três tipos de fatos: os princípios básicos da teoria social (e de outras teorias quando forem pertinentes) e suas conseqüências; fatos genéricos sobre a sociedade, tais como seu tamanho e nível de desenvolvimento econômico, sua estrutura institucional e seu ambiente natural, e assim por diante; e, finalmente, fatos particulares a respeito de indivíduos, tais como sua posição social, atributos naturais e interesses peculiares. Na posição original os únicos fatos particulares conhecidos

pelas partes são os que podem ser inferidos das circunstâncias da justiça. Embora conheçam os princípios básicos da teoria social, as partes não têm acesso ao curso da história; não têm informações sobre a freqüência com que a sociedade assumiu esta ou aquela forma, ou sobre que tipos de sociedades existem no momento presente. Nos estágios seguintes, porém, o fatos genéricos sobre a sociedade estão à disposição das partes, mas não as particularidades de suas próprias condições. As limitações do conhecimento podem ser reduzidas, uma vez que os princípios da justiça já foram escolhidos. Em cada estágio, o fluxo de informações é determinado pelo que se exige para a aplicação desses princípios ao tipo de problemas de justiça em questão; e, ao mesmo tempo, fica excluído qualquer conhecimento que tenda a causar distorções e preconceitos, ou a colocar os homens uns contra os outros. A noção da aplicação racional e imparcial dos princípios define o tipo de conhecimento que é admissível. No último estágio, claramente, não há motivos de espécie alguma para o véu de ignorância, e todas as restrições são retiradas.

É essencial ter em mente que a seqüência dos quatro estágios é um recurso para a aplicação dos princípios da justiça. Esse esquema é parte da teoria da justiça como eqüidade e não de uma explicação de como na prática procedem as legislaturas e convenções constituintes. Estabelece uma série de pontos de vista a partir dos quais se devem resolver os diferentes problemas da justiça, num processo em que cada ponto de vista é marcado pelas restrições adotadas nos estágios precedentes. Assim, uma constituição justa é aquela que delegados racionais, sujeitos às restrições do segundo estágio adotariam para a sua sociedade. De maneira semelhante, as leis e políticas justas são aquelas que seriam estabelecidas no estágio legislativo. É óbvio que esta avaliação é muitas vezes indeterminado: nem sempre está claro qual seria a escolhida dentre várias constituições, ou ordenações econômicas e sociais. Mas quando isso acontece, a justiça é indeterminada na mesma medida. As instituições que estão dentro de um âmbito permitido são igualmente justas, o que significa que poderiam ser escolhidas; são compatíveis com todas

as restrições da teoria. Assim, em muitos problemas de política social e econômica, precisamos recorrer à noção da justiça procedimental quase pura: as leis e políticas são justas desde que se situem dentro do âmbito permitido, e que a legislatura, de alguma forma autorizada por uma constituição justa, as tenha de fato estabelecido. Essa indeterminação na teoria da justiça não é em si mesma um defeito. É o que deveríamos esperar. A justiça como eqüidade se mostrará uma teoria digna do nome se ela, melhor do que as teorias existentes, definir o âmbito da justiça mais condizente com nossos juízos ponderados, e se isolar com maior nitidez os erros mais graves que uma sociedade deveria evitar.

32. O conceito de liberdade

Ao discutir o primeiro princípio da justiça, tentarei ignorar a discussão sobre o significado da liberdade, que tantas vezes dificultou o tratamento desse tópico. A controvérsia entre os proponentes da liberdade negativa e os da positiva, no que se refere a como se deveria definir a liberdade não será considerada. Acredito que, em sua maior parte, esse debate em nada se relaciona com definições, mas sim com os valores relativos das várias liberdades quando conflitam entre si. Conseqüentemente, alguém poderia querer sustentar, como fez Constant, que a assim chamada liberdade dos modernos tem muito mais valor do que a dos antigos. Embora os dois tipos de liberdade tenham profundas raízes nas aspirações humanas, a liberdade de pensamento e a liberdade de consciência, a liberdade individual e as liberdades civis não deveriam ser sacrificadas em nome da liberdade política, da liberdade de participar igualmente nos assuntos políticos[3]. Essa é uma questão de filosofia política substantiva, e requer-se uma teoria do justo e da justiça para tratar dela. As questões de definição podem desempenhar, na melhor das hipóteses, um papel subsidiário.

Por isso, simplesmente presumirei que qualquer liberdade pode ser explicada mediante uma referência a três itens: os agentes que são livres, as restrições ou limitações de que eles estão livres, e aquilo que eles estão livres para fazer ou não fazer. As explicações completas da liberdade propiciam as informações relevantes acerca dessas três coisas[4]. Muitas vezes certos assuntos são esclarecidos pelo contexto e não se faz necessária uma explicação completa. A descrição geral de uma liberdade, então, assume a seguinte forma: esta ou aquela pessoa (ou pessoas) está (ou não está) livre desta ou daquela restrição (ou conjunto de restrições) para fazer (ou não fazer) isto ou aquilo. As associações assim como as pessoas físicas podem ou não estar livres, e as restrições podem variar desde deveres e proibições definidos por lei até as influências coercitivas causadas pela opinião pública e pela pressão social. Na maior parte do tempo, discutirei a liberdade em conexão com limitações legais e constitucionais. Nesses casos, a liberdade é uma certa estrutura de instituições, um certo sistema de normas públicas que definem direitos e deveres. Colocadas nesse contexto, as pessoas têm liberdade para fazer alguma coisa quando estão livres de certas restrições que levam a fazê-la ou a não fazê-la, e quando sua ação ou ausência de ação está protegida contra a interferência de outras pessoas. Se, por exemplo, considerarmos a liberdade de consciência como a lei a define, então os indivíduos têm essa liberdade básica quando estão livres para perseguir seus interesses morais, filosóficos ou religiosos sem restrições legais que exijam que eles se comprometam com qualquer forma particular de prática religiosa ou de outra natureza, e quando os demais têm um dever estabelecido por lei de não interferir. Um conjunto bastante intrincado de direitos e deveres caracteriza qualquer liberdade básica particular. Não apenas deve ser permissível que os indivíduos façam ou não façam uma determinada coisa, mas também o governo e as outras pessoas devem ter a obrigação legal de não criar obstáculos. Não descreverei esses direitos e deveres de forma detalhada, mas partirei do pressuposto de que, para os nossos propósitos, compreendemos bastante bem sua natureza.

Alguns breves esclarecimentos. Em primeiro lugar, é preciso ter em mente que as liberdades básicas devem ser avalia-

das como um todo, como um sistema único. O valor de uma dessas liberdades normalmente depende da especificação das outras liberdades. Em segundo lugar, suponho que, em condições razoavelmente favoráveis, há sempre um modo de definir essas liberdades de forma que as aplicações principais de cada uma possa ser simultaneamente assegurada e os interesses mais fundamentais protegidos; ou pelo menos que isso é possível no contexto adequado, desde que os dois princípios e suas correspondentes prioridades sejam acatados de modo consistente. Por fim, dada essa especificação das liberdades básicas, pressupõe-se que, na maioria dos casos, perceba-se claramente se um instituto legal de uma lei realmente restringe ou simplesmente regula uma determinada liberdade básica. Por exemplo, certas regras de método são necessárias para regular uma discussão; sem a aceitação de procedimentos razoáveis de indagação e debate, a liberdade de expressão perde seu valor. Por outro lado, a proibição da aceitação ou da defesa de certas concepções religiosas, morais ou políticas é uma restrição da liberdade e deve ser julgada como tal[5]. Assim, como representantes em uma convenção constituinte, ou membros de uma legislatura, as partes precisam decidir como devem ser especificadas as várias liberdades de modo a produzir o melhor sistema global de liberdade. Devem observar a distinção entre uma restrição e uma regulamentação; mas, em muitos pontos, terão de avaliar uma liberdade básica com relação a outra; por exemplo, a liberdade de expressão com o direito a um julgamento justo. A melhor ordenação das várias liberdades depende da totalidade das limitações a que elas estão sujeitas.

Embora as liberdades iguais possam, portanto, ser restringidas, essas limitações estão sujeitas a certos critérios expressos pelo significado da liberdade igual e pela ordem serial dos dois princípios da justiça. À primeira vista, há duas maneiras de violar o primeiro princípio. A liberdade é desigual quando, por exemplo, uma categoria de pessoas tem uma liberdade maior do que outra, ou a liberdade é menos extensiva do que deveria ser. Ocorre que todas as liberdades de cidadania igual devem ser as mesmas para cada membro da sociedade. Contudo, algumas das liberdades iguais podem ser mais extensivas do que outras,

supondo-se que suas extensões possam ser comparadas. Falando de um modo mais realista, se houver a suposição de que, na melhor das hipóteses, cada liberdade pode ser medida em sua própria escala, então as várias liberdades podem ser ampliadas ou limitadas, dependendo de como se influenciam mutuamente. Uma liberdade básica resguardada pelo primeiro princípio só pode ser limitada em consideração à própria liberdade, isto é, apenas para assegurar que a mesma liberdade ou uma outra liberdade básica estará adequadamente protegida, e para ajustar o sistema único de liberdades da melhor forma possível. O ajuste do sistema completo da liberdade depende exclusivamente da definição e da extensão das liberdades específicas. Naturalmente, esse sistema deve sempre ser avaliado do ponto de vista do cidadão representativo justo. A partir da perspectiva da convenção constituinte ou do estágio legislativo (conforme for o caso), devemos perguntar qual sistema teria a preferência racional desse cidadão.

Um último ponto. A incapacidade de beneficiar-se dos próprios direitos e oportunidades, como conseqüência da pobreza e da ignorância, e da falta de meios em geral, é às vezes incluída entre as restrições que definem a liberdade. Essa, porém, não será minha posição; em vez disso, quero pensar que essas coisas afetam o valor da liberdade, o valor para os indivíduos cujos direitos são definidos pelo primeiro princípio. Com esse entendimento, e supondo-se que o sistema total de liberdade básica é projetado da maneira que acabamos de expor, podemos notar que a estrutura básica bipartida permite reconciliar a liberdade com a igualdade. Assim, a liberdade e o valor da liberdade se distinguem da seguinte maneira: a liberdade é representada por um sistema completo das liberdades de cidadania igual, enquanto o valor da liberdade para pessoas e grupos depende de sua capacidade de promover seus fins dentro da estrutura definida pelo sistema. A noção de liberdade como liberdade igual é a mesma para todos; não surge o problema de se compensar uma liberdade que não atinja o requisito mínimo de igualdade. Mas o valor da liberdade não é o mesmo para todos. Alguns têm mais autoridade e riqueza, e portanto maiores meios de

atingir seus objetivos. O valor menor da liberdade é, todavia, compensado, uma vez que a capacidade dos membros menos afortunados da sociedade para conseguir seus objetivos seria ainda menor caso eles não aceitassem as desigualdades existentes sempre que o princípio da diferença fosse respeitado. Mas não se deve confundir a compensação do valor menor da liberdade com a afirmação de uma liberdade desigual. Juntando-se os dois princípios, a estrutura básica deve ser ordenada para maximizar o valor para os menos favorecidos, no sistema completo de liberdade igual partilhada por todos. Isso é o que define o fim da justiça social.

Infelizmente, essas observações a respeito do conceito de liberdade são abstratas. A esta altura, de nada serviria classificar sistematicamente as várias liberdades. Em vez disso, partirei do pressuposto de que temos uma idéia suficientemente clara das distinções entre elas, e de que, durante a discussão dos vários casos, essas questões irão aos poucos sendo esclarecidas. Na seção seguinte, discuto o primeiro princípio da justiça em sua ligação com a liberdade de consciência e liberdade de pensamento, liberdade política e liberdade individual, enquanto protegidas pelo estado de direito. Essas aplicações do princípio propiciam uma ocasião para esclarecer o significado das liberdades iguais e para apresentar fundamentos adicionais para o primeiro princípio. Além disso, cada caso ilustra o uso dos critérios para limitar e ajustar as diferentes liberdades e com isso exemplifica o significado da prioridade da liberdade. Deve-se, porém, enfatizar que aqui a explicação das liberdades básicas não se apresenta como um critério preciso para determinar quando podemos justificadamente restringir uma liberdade, seja básica ou não. Não há como evitarmos totalmente de depender do nosso senso de equilíbrio e discernimento. Como sempre, o objetivo é formular uma concepção da justiça que, por mais que dependa das nossas capacidades intuitivas, ajude a fazer com que os nossos juízos ponderados de justiça sejam convergentes (§ 8). As várias regras de prioridade devem promover esse objetivo pela seleção de determinadas características estruturais fundamentais de uma pessoa ética.

33. Igual liberdade de consciência

No capítulo anterior, observei que uma das características interessantes dos princípios de justiça é o fato de que eles asseguram proteção para as liberdades iguais. Nas várias seções seguintes, pretendo examinar mais detalhadamente o argumento a favor do primeiro princípio, considerando os fundamentos da liberdade de consciência[6]. Até aqui, embora se tenha suposto que as partes representam séries ininterruptas de reivindicações e se preocupam com seus descendentes imediatos, esse aspecto não foi enfatizado. Também não destaquei que as partes devem presumir que têm interesses morais, religiosos ou filosóficos que não podem pôr em risco, exceto se não houver alternativa. Poderíamos dizer que elas se vêem como pessoas com obrigações morais ou religiosas e que devem manter-se livres para honrá-las. Naturalmente, do ponto de vista da justiça como eqüidade, essas obrigações são auto-impostas; não são vínculos criados por essa concepção da justiça. A questão é antes a seguinte: as pessoas na posição original não devem ver a si mesmas como indivíduos únicos e isolados. Ao contrário, presumem que têm interesses que devem proteger da melhor forma possível, além de vínculos com certos membros da geração seguinte, que também farão reivindicações semelhantes. Uma vez que as partes considerem essas questões, o argumento a favor dos princípios da justiça fica bastante reforçado, como tentarei mostrar agora.

A questão da igual liberdade de consciência está resolvida. É um dos pontos fixos dos nossos juízos ponderados da justiça. Mas, precisamente por causa desse fato, ela ilustra a natureza do argumento a favor do princípio da liberdade igual. O raciocínio nesse caso pode ser generalizado para aplicar-se a outras liberdades, embora não sempre com a mesma força. Considerando então a liberdade de consciência, parece evidente que as partes devem escolher princípios que assegurem a integridade de sua liberdade moral e religiosa. Obviamente, elas não sabem quais são suas convicções morais ou religiosas, ou qual é o conteúdo particular de suas obrigações religiosas ou

morais ou interpretá-las. Na verdade, não sabem o que pensam em relação a elas próprias virem a ter a essas obrigações. A possibilidade de que isso aconteça basta para o argumento, embora eu venha depois a reforçar ainda mais essa hipótese. Além disso, as partes não sabem como é vista a sua concepção moral ou religiosa no seio de sua sociedade; se, por exemplo, tem o favor da maioria ou da minoria. Tudo o que sabem é que têm obrigações que interpretam de determinada maneira. A questão que elas devem decidir é saber qual princípio deveriam adotar para regular as liberdades dos cidadãos no que se refere aos seus interesses fundamentais de natureza religiosa, moral e filosófica.

Parece que a igual liberdade de consciência é o único princípio que as pessoas na posição original conseguem reconhecer. Elas não podem correr riscos envolvendo a sua liberdade, permitindo que a doutrina religiosa ou moral dominante persiga ou elimine outras doutrinas se o pretender. Mesmo concedendo-se (o que pode ser questionado) que seja mais provável do que improvável que alguém venha a se revelar um membro da maioria (se essa maioria existir), apostar neste sentido seria mostrar que não se leva a sério as convicções morais e religiosas, ou que não se dá grande valor à liberdade de examinar as próprias crenças. Nem, por outro lado, poderiam as partes aceitar o princípio da utilidade. Nesse caso, sua liberdade estaria sujeita ao cálculo de interesses sociais e elas estariam autorizando as restrições desse cálculo, se isso conduzisse ao um maior saldo líquido de satisfações. Obviamente, como vimos, um utilitarista pode tentar argumentar, a partir de fatos genéricos da vida social, que, executado como deve ser, o cômputo das vantagens jamais justifica essas limitações, pelo menos em condições culturais razoavelmente favoráveis. Mas mesmo que as partes estivessem convencidas disso, elas poderiam muito bem garantir sua liberdade de imediato pela adoção do princípio da liberdade igual. Nada se ganha deixando de agir assim, e, na medida em que o resultado do cálculo atuarial não estiver claro, muito se pode perder. De fato, se fizermos uma interpretação realista do conhecimento geral disponível para as partes (ver o final do § 26), elas são obrigadas a rejeitar o princípio

utilitarista. Essas considerações ganham muito mais força em vista da complexidade e imprecisão desses cálculos (se é que podemos descrevê-los assim) que têm de ser feitos na prática.

Além disso, o acordo inicial sobre o princípio da liberdade é definitivo. Um indivíduo que reconhece obrigações morais e religiosas as considera como absolutamente vinculativas, no sentido de que ele não pode condicionar a implementação delas para ter maiores meios de promover seus outros interesses. Maiores benefícios econômicos e sociais não constituem uma razão suficiente para aceitar menos do que uma liberdade igual. Parece possível consentir uma liberdade desigual apenas na hipótese de haver uma ameaça de coerção à qual, do ponto de vista da própria liberdade, não é prudente resistir. Por exemplo, pode ocorrer uma situação em que a religião de alguém ou o seu ponto de vista moral serão tolerados desde que não as proclame, ao passo que a sua reivindicação de uma liberdade igual causará uma repressão maior à qual não será possível resistir de modo eficaz. Mas, da perspectiva da posição original, não há como avaliar a força relativa das várias doutrinas, e assim essas considerações não surgem. O véu de ignorância conduz a um consenso sobre o princípio da liberdade igual; e a força das obrigações morais e religiosas como a humanidade as compreende parece exigir que os dois princípios sejam dispostos em ordem serial, pelo menos quando aplicados à liberdade de consciência.

Talvez se diga contra o princípio de liberdade igual que as seitas religiosas, por exemplo, não podem reconhecer absolutamente nenhum princípio que limite suas reivindicações mútuas. Sendo absoluto o dever para com a lei divina e religiosa, não é permissível, de um ponto de vista religioso, nenhum entendimento entre pessoas de confissões diferentes. Com certeza, em muitas ocasiões os homens agiram como se acreditassem nessa doutrina. É, todavia, desnecessário argumentar contra ela. Basta dizer que se há qualquer princípio que possa ser aceito consensualmente, esse deve ser o princípio da liberdade igual. Alguém pode de fato pensar que os outros deveriam reconhecer as mesmas crenças e princípios básicos que ele reco-

nhece, e que não o fazendo estão lamentavelmente errados e fora do caminho da salvação. Mas a compreensão das obrigações religiosas e dos princípios básicos filosóficos e morais mostra que não podemos esperar que outros concordem com uma liberdade inferior. Muito menos podemos pedir-lhes que nos reconheçam como os intérpretes adequados de seus deveres religiosos ou obrigações morais.

Deveríamos agora observar que essas razões a favor do primeiro princípio são reforçados, quando se leva em conta a preocupação das partes com a geração seguinte. Uma vez que elas acalentam o desejo de conseguir liberdades semelhantes para os seus descendentes, e essas liberdades são também asseguradas pelo princípio de liberdade igual, não há conflito de interesses entre gerações. Mais ainda, a geração seguinte só poderia objetar contra a escolha deste princípio, se as expectativas oferecidas por alguma outra concepção, digamos, aquela da utilidade ou da perfeição, fossem tão atraentes que se pudesse dizer que as pessoas na posição original devem ter deixado de considerar adequadamente os seus descendentes quando a rejeitaram. Podemos expressar essa idéia observando que se um pai, por exemplo, afirmasse que aceitaria o princípio da liberdade igual, um filho não poderia objetar que se ele (o pai) o fizesse estaria negligenciando os seus interesses (do filho). As vantagens dos outros princípios não são assim tão grandes, e parecem de fato incertas e hipotéticas. O pai poderia responder que, quando a escolha dos princípios afeta a liberdade dos outros, a decisão deverá, se possível, parecer razoável e satisfatória aos olhos deles quando atingirem a maioridade. Os que se preocupam com os outros devem escolher em favor deles à luz do que eles irão querer, entre outras tantas coisas, assim que atingirem a maturidade. Portanto, seguindo a exposição dos bens primários, as partes pressupõem que seus descendentes irão querer a sua liberdade protegida.

Neste ponto, tocamos o princípio do paternalismo, que deve nortear as decisões tomadas em nome de outrem (§ 39). Devemos escolher pelos outros conforme os nossos motivos nos levam a acreditar que eles escolheriam por si mesmos, se estivessem na idade da razão e decidindo racionalmente. Curadores, tutores e benfeitores devem agir dessa maneira, mas já que geralmente conhecem a situação e os interesses de seus protegidos e beneficiários, podem muitas vezes fazer estimativas exatas acerca do que é ou será preferido. As pessoas na posição original, porém, estão impedidas de saber sobre seus descendentes mais do que sabem sobre si mesmas, e portanto, também nesse caso, devem confiar na teoria dos bens primários. Assim, o pai pode dizer que seria irresponsável de sua parte não garantis os direitos de seus descendentes através da adoção do princípio da liberdade igual. Da perspectiva da posição original, ele deve supor que isso é o que eles virão a reconhecer como sendo para o seu bem.

Tentei mostrar, tomando como exemplo a liberdade de consciência, de que modo a justiça como eqüidade oferece fortes argumentos a favor da liberdade igual. O mesmo tipo de raciocínio se aplica, na minha opinião, a outros casos, embora não seja sempre tão convincente. Não nego, porém, que argumentos persuasivos a favor da liberdade resultem de outras concepções. Como entendido por Mill, o princípio da utilidade muitas vezes sustenta a liberdade. Mill define o conceito de valor fazendo referência aos interesses do homem como um ser que progride. Mediante essa idéia, ele se refere aos interesses que os homens teriam e às atividades que ele prefeririam desenvolver em condições que encorajassem a liberdade de escolha. Com efeito, ele adota um critério de valor baseado na escolha: uma atividade é melhor que outra se for preferida por aqueles que podem fazer as duas coisas e que passaram pelas duas experiências em circunstâncias de liberdade[7].

Usando esse princípio, Mill apresenta essencialmente três fundamentos para as instituições livres. Em primeiro lugar, elas são necessárias para desenvolver as capacidades e poderes dos homens, para estimular naturezas fortes e vigorosas. A menos que suas habilidades sejam intensamente cultivadas e suas qualidades estimuladas, os homens não serão capazes de experimentar e se empenhar nas valiosas atividades para as quais têm competência. Em segundo lugar, as instituições de liberdade e a oportunidade para a experiência permitida por elas são neces-

sárias para que a escolha entre atividades diferentes seja racional e esclarecida. Os seres humanos não dispõem de outra maneira para saber que coisa podem fazer e quais entre elas são as que mais compensam. Assim, se a busca de valores, avaliados nos termos dos interesses do progresso da humanidade, quiser ser racional, isto é, orientada pelo conhecimento das capacidades humanas e preferências bem fundamentadas, certas liberdades serão indispensáveis. Caso contrário, a tentativa da sociedade de seguir o princípio da utilidade caminha às cegas. A supressão da liberdade tem sempre a probabilidade de ser irracional. Mesmo se as capacidades gerais da humanidade fossem conhecidas (o que não acontece), ainda resta a cada pessoa encontrar-se a si mesma, e para que isso aconteça a liberdade é um pré-requisito. Finalmente, Mill acredita que os seres humanos preferem viver em instituições livres. Historicamente, a experiência mostra que os homens sempre desejam ser livres, exceto quando se entregam à apatia e ao desespero; ao passo que os que são livres jamais querem abdicar da sua liberdade. Embora os homens possam se queixar dos fardos da liberdade e da cultura, eles têm um desejo maior de determinar como devem viver e resolver seus próprios problemas. Assim, pelo critério da escolha de Mill, as instituições livres têm valor em si mesmas como aspectos básicos de formas de vida preferidas racionalmente[8].

Há certamente argumentos poderosos que, pelo menos em certas circunstâncias, podem justificar muitas, se não a maioria, das liberdades iguais. De modo claro eles garantem que, em condições propícias, um grau considerável de liberdade é uma precondição da busca racional de valores. Mas até mesmo as alegações de Mill, por mais convincentes que sejam, aparentemente não justificam uma liberdade igual para todos. Ainda precisamos de equivalentes das conhecidas concepções utilitaristas. Deve-se supor uma certa semelhança entre os indivíduos, por exemplo, a sua capacidade de desenvolver as atividades e os interesses humanos na qualidade de seres capazes do progresso, e além disso o princípio do valor marginal decrescente dos direitos básicos, quando atribuídos aos indivíduos. Na falta desses pressupostos, a promoção dos objetivos humanos pode ser compatível com a opressão, ou pelo menos, com a severa restrição da liberdade de alguém. Sempre que uma sociedade decide maximizar a soma dos valores intrínsecos ou o saldo líquido de satisfação dos interesses, corre-se o risco de descobrir que a negação da liberdade para alguns se justifica em nome desse objetivo único. As liberdades de cidadania igual estão inseguras quando fundadas em princípios teleológicos. A argumentação a favor delas se apóia em cálculos tão precários quanto controversos, e em premissas incertas.

Além disso, nada se ganha dizendo que as pessoas têm um valor intrínseco igual, a menos que isso seja simplesmente uma maneira de usar os pressupostos clássicos como se fizessem parte do princípio de utilidade. Isto é, alguém aplica esse princípio como se essas hipóteses fossem verdadeiras. Tal procedimento tem certamente o mérito de reconhecer que depositamos mais confiança no princípio da liberdade igual do que na veracidade das premissas das quais uma visão perfeccionista ou utilitarista derivaria esse princípio. As razões para essa confiança, segundo o entendimento contratualista, estão no fato de que as liberdades têm um fundamento completamente diferente. Elas não são uma maneira de maximizar a soma dos valores intrínsecos ou de se atingir o maior saldo líquido de satisfação. A idéia de maximizar a soma de valores ajustando os direitos dos indivíduos não se apresenta. Em vez disso, esses direitos são atribuídos para satisfazer os princípios de cooperação que os cidadãos reconheceriam quando cada um estivesse representado de forma justa como uma pessoa ética. A concepção definida por esses princípios não é a de maximizar o que quer que seja, exceto no sentido vago de, tudo considerado, melhor satisfazer as exigências da justiça.

34. A tolerância e o interesse comum

A justiça como eqüidade propicia, conforme acabamos de ver, fortes argumentos a favor da liberdade de consciência igual. Partirei do pressuposto de que esses argumentos podem ser

generalizados de maneiras adequadas para defender o princípio de liberdade igual. Pois, as partes têm boas razões para adotar esse princípio. É óbvio que essas considerações também são importantes na justificação da prioridade da liberdade. Da perspectiva da convenção constituinte, esses argumentos levam à escolha de um regime que garante a liberdade moral, a liberdade de pensamento e de fé, e de prática religiosa, embora essa última, como de costume, possa ser regulada pelo interesse do Estado da segurança e da ordem públicas. O Estado não pode favorecer nenhuma religião específica e não se pode vincular sanções ou incapacidades a nenhuma afiliação religiosa ou ausência dela. Fica rejeitada a idéia de um Estado confessional. Em vez disso, associações particulares podem organizar-se livremente conforme o desejo de seus membros, e podem ter sua atividade e disciplina interna, com a restrição de que seus membros escolham de fato se querem continuar a sua afiliação. A lei protege o direito de culto no sentido de que a apostasia não é reconhecida, e muito menos penalizada, como ofensa jurídica, assim como não o é o fato de não se ter nenhuma religião. Essas são as maneiras pelas quais o Estado defende a liberdade religiosa e moral.

Todos concordam que a liberdade de consciência é limitada pelo interesse geral na segurança e ordem públicas. Essa mesma limitação é facilmente dedutível do ponto de vista contratualista. Em primeiro lugar, a aceitação dessa limitação não implica que os interesses públicos sejam, em qualquer sentido, superiores aos interesses religiosos e morais; nem exige que o governo veja as questões religiosas como fatos indiferentes, ou reivindique o direito de suprimir convicções filosóficas quando estas conflitam com assuntos de Estado. O governo não tem nenhuma autoridade para tornar associações legítimas ou ilegítimas assim como não tem essa autoridade no que se refere à arte e à ciência. Essas questões simplesmente estão fora do âmbito de sua competência, tal como é definida por uma constituição justa. Ao contrário, dados os princípios da justiça, o Estado deve ser entendido como a associação constituída por cidadãos iguais. O Estado não se preocupa com a doutrina religiosa e filosófica,

mas regulamenta a busca, por parte dos indivíduos, de seus interesses espirituais e morais, de acordo com princípios com os quais eles próprios concordariam numa posição inicial de igualdade. Exercendo seus poderes dessa forma, o governo atua como o agente dos cidadãos e satisfaz as exigências de sua concepção comum de justiça. Portanto, a noção do Estado leigo com competências ilimitadas é também negada, uma vez que decorre dos princípios de justiça que o governo não tem nem direito nem dever de fazer o que ele ou uma maioria (ou qualquer outro grupo) quiser fazer nas questões de religião ou de moral. Seu dever se limita a garantir as condições de igual liberdade religiosa e moral.

Admitindo-se tudo isso como verdadeiro, parece agora evidente que, ao limitar a liberdade por referência ao interesse geral na ordem e segurança públicas, o governo age apoiado num princípio que seria escolhido na posição original. Pois, nessa posição, cada um reconhece que o rompimento dessas condições constitui um perigo para a liberdade de todos. Isso decorre, logicamente, da compreensão que a manutenção da ordem pública é uma condição necessária para que todos atinjam seus objetivos, quaisquer que sejam (desde que se situem dentro de certos limites), e para que cada um possa satisfazer a própria interpretação de suas obrigações religiosas e morais. Restringir a liberdade de consciência dentro dos limites, por mais imprecisos que sejam, do interesse do Estado na ordem pública é uma limitação derivada do princípio do interesse comum, isto é, o interesse do cidadão representativo igual. O direito do governo de manter a segurança e a ordem públicas é um direito que atribui competência, um direito que o governo deve ter para poder executar o seu dever de apoiar imparcialmente as condições necessárias, a fim de que todos possam promover seus interesses e cumprir suas obrigações segundo o seu entendimento delas.

Além disso, a liberdade de consciência só deve ser limitada quando há suposições razoáveis de que não fazê-lo prejudicará a ordem pública que o governo deve manter. Essas suposições devem basear-se em evidências e formas de raciocínio aceitáveis para todos. Devem apoiar-se na observação comum

e nas maneiras de pensar que são geralmente reconhecidas como corretas (incluindo-se os métodos da investigação científica racional que não forem controversos). A confiança naquilo que pode ser estabelecido e reconhecido por todos funda-se ela mesma nos princípios da justiça. Não implica especificamente nenhuma doutrina metafísica ou teoria do conhecimento. Pois esse critério apela para o que todos podem aceitar. Representa uma concordância em limitar a liberdade apenas por referência a um conhecimento e entendimento comuns do rumo dos acontecimentos. A adoção desse padrão não infringe a liberdade igual de ninguém. Por outro lado, o abandono de modos de raciocinar geralmente aceitos envolveria um lugar privilegiado para algumas concepções em detrimento de outras, e um princípio que permitisse isso não poderia ser aceito consensualmente na posição original. Outrossim, afirmar que as conseqüências para a segurança da ordem pública não deveriam ser apenas possíveis ou até prováveis em certos casos, mas sim razoavelmente certas ou iminentes não envolve nenhuma teoria filosófica específica. Em vez disso, essa exigência expressa a posição elevada que se deve conceder à liberdade de consciência e à liberdade de pensamento.

Podemos observar neste caso uma analogia com o método de comparações interpessoais de bem-estar. Essas comparações se fundam na lista dos bens primários que alguém pode razoavelmente esperar (§ 15), entendendo-se por bens primários aqueles que supostamente todos querem. Essa é uma base de comparação com a qual todas as partes podem concordar para os propósitos da justiça social. Não exige estimativas sutis da capacidade humana de felicidade, muito menos do valor relativo de seus planos de vida. Não precisamos questionar a natureza do significado dessas noções; elas, porém, são impróprias para projetar instituições justas. De modo semelhante, as partes consentem com critérios reconhecidos publicamente para determinar o que constitui evidência de que sua liberdade igual está sendo utilizada de maneiras que ofendem o interesse comum na ordem pública e na liberdade de outros. Essas convicções de evidência são adotadas para a busca da justiça; não são

concebidas para aplicar-se a todas as questões de significado e verdade. A extensão de sua validade na filosofia e na ciência é uma questão à parte.

O traço característico desses argumentos a favor da liberdade de consciência é que eles se baseiam unicamente numa concepção da justiça. A tolerância não se origina de necessidades práticas ou razões de Estado. A liberdade religiosa e moral decorre do princípio da liberdade igual; e supondo-se a prioridade desse princípio, a única razão para negar as liberdades iguais é a de evitar uma injustiça ou uma perda de liberdade ainda maior. Além disso, a argumentação não se apóia em nenhuma doutrina filosófica ou metafísica específica. Não pressupõe que todas as verdades possam ser estabelecidas mediante opiniões aceitas pelo senso comum; nem sustenta que tudo seja, em algum sentido, uma construção lógica derivada do que se pode observar ou provar através da investigação científica racional. O apelo, na verdade, se dirige ao senso comum, mas está estruturado de tal maneira que pode tornar desnecessárias maiores presunções. Por outro lado, a defesa da liberdade também não implica ceticismo em relação à filosofia ou indiferença religiosa. Talvez se possam apresentar argumentos a favor da liberdade de consciência que tenham uma ou mais dessas doutrinas como premissas. Isso não é motivo de surpresa, já que argumentos diferentes podem levar à mesma conclusão. Mas não precisamos prosseguir nessa questão. A defesa da liberdade é no mínimo tão forte como o mais forte de seus argumentos; os fracos e falaciosos é melhor esquecê-los. Aqueles que gostariam de negar a liberdade de consciência não podem justificar sua posição pela condenação do ceticismo em relação à filosofia e da indiferença religiosa, nem pelo apelo aos interesses sociais e questões de Estado. A limitação da liberdade só se justifica quando for necessária para a própria liberdade, para impedir uma incursão contra a liberdade que seria ainda pior.

Na convenção constituinte as partes devem, então, escolher uma constituição que garanta uma igual liberdade de consciência regulada unicamente por tipos de argumento geralmente aceitos, e que seja limitada apenas quando esse argumento

indicar uma interferência razoavelmente certa nos fundamentos da ordem pública. A liberdade é regida pelas condições necessárias da própria liberdade. Ora, à luz desse princípio elementar tomado isoladamente, muitos motivos de intolerância aceitos em outras épocas estão equivocados. Assim, por exemplo, Santo Tomás de Aquino justificava a pena de morte para os hereges pelo motivo de que é uma questão muito mais grave corromper a fé, que é a vida da alma, do que falsificar dinheiro, que sustenta a vida. Assim, se é necessário condenar à morte falsificadores e outros criminosos, os hereges podem *a fortiori* receber um tratamento semelhante[9]. Mas as premissas em que o teólogo se apóia não podem ser estabelecidas por formas de raciocínio comumente aceitar. Dizer que a fé é a vida da alma e que a eliminação da heresia, isto é, do abandono da autoridade eclesiástica, é necessária para a salvação das almas é uma questão de dogma.

Por outro lado, as razões apresentadas para a tolerância limitada encontram muitas vezes colidem com esse princípio. Assim, Rousseau pensava que os cidadãos julgariam impossível conviver em paz com aqueles que fossem considerados condenados, uma vez que amá-los seria odiar a Deus, que os pune. Ele acreditava que aqueles que consideram os que divergem como condenados devem ou atormentá-los ou convertê-los e, portanto, não se pode confiar que seitas que pregam essa fé preservarão a paz da sociedade. Rousseau não queria, então, tolerar aquelas religiões que dizem que fora da igreja não há salvação[10]. Mas as conseqüências dessa crença dogmática, supostas por Rousseau, não têm o apoio da experiência. Um argumento psicológico *a priori*, por mais plausível que seja, não é suficiente para abandonar o princípio da tolerância, uma vez que a justiça sustenta que a perturbação da ordem pública e da própria liberdade deve ser verificada pela experiência comum. Há, todavia, uma diferença importante entre Rousseau e Locke, que defendiam uma tolerância limitada, e Santo Tomás de Aquino e os Reformadores Protestantes que não o faziam[11]. Locke e Rousseau limitavam a liberdade fundamentados no que supunham ser conseqüências evidentes e claras para a ordem pública. Se não se podia tolerar os católicos e os ateus, era porque parecia evidente que não se podia confiar que essas pessoas respeitassem os vínculos da sociedade civil. Pode-se presumir que uma experiência histórica maior e um conhecimento das possibilidades mais amplas da vida política os teria convencido de que estavam errados, ou pelo menos de que as suas afirmações só eram verdadeiras em circunstâncias especiais. Já no caso de Santo Tomás de Aquino e dos Reformadores Protestantes, as razões da intolerância são elas mesmas matéria de fé, e essa diferença é mais fundamental do que os limites da tolerância estabelecidos numa situação concreta. Pois, quando a negação da liberdade é justificada apelando-se para a ordem pública determinada pelo senso comum, é sempre possível insistir que os limites foram estabelecidos incorretamente, que a experiência de fato não justifica a restrição. Já quando a eliminação da liberdade se baseia em princípio teológicos ou questões de fé, nenhuma argumentação é possível. Uma concepção reconhece a prioridade de princípios que seriam escolhidos na posição original, ao passo que a outra não o faz.

35. A tolerância para com os intolerantes

Consideremos agora se a justiça exige que se tolerem os intolerantes e, nesse caso, em que condições. Há uma variedade de situações em que essa questão aparece. Alguns partidos políticos em estados democráticos defendem doutrinas que os comprometem a suprimir liberdades constitucionais sempre que eles estiverem no poder. Outro exemplo, há os que rejeitam a liberdade intelectual mas que, no entanto, ocupam cargos na universidade. Pode parecer que a tolerância nesses casos é inconsistente com os princípios de justiça, ou, de qualquer modo, que não é por eles exigida. Discutirei esse assunto em relação com a tolerância religiosa. Feitas as devidas alterações, a demonstração pode estender-se a esses outros casos.

É preciso distinguir várias questões. Primeiro, existe a questão de se saber se uma facção intolerante tem algum direito de

se queixar se não for tolerada; segundo, em que condições as facções tolerantes têm um direito de não tolerar as intolerantes; e finalmente, quando têm o direito de não as tolerar e para que fins deve esse direito ser exercido. Começando pela primeira questão, parece que uma facção intolerante não tem direito de se queixar quando uma liberdade igual lhe é negada. Pelo menos isso procede, se se presumir que uma pessoa não tem nenhum direito a objetar contra a conduta alheia que esteja de acordo com os princípios que ela própria adotaria em circunstâncias semelhantes a fim de justificar suas ações para com os outros. O direito de acusação de uma pessoa se limita a violações de princípios que ela mesma reconhece. Uma acusação é um protesto dirigido de boa-fé a outro. Exige a violação de um princípio que as duas partes reconhecem. Sem dúvida, um homem intolerante dirá que ele age de boa-fé e que nada do que pede para si mesmo ele nega aos outros. Vamos supor que, segundo seu modo de pensar, ele aja apoiado no princípio de que Deus deve ser obedecido e a verdade aceita por todos. Esse princípio é perfeitamente genérico e, agindo baseado nele, esse homem não está fazendo nenhuma exceção em causa própria. Segundo seu modo de ver a questão, ele está seguindo o princípio correto que outros rejeitam.

A resposta a essa justificativa é que, do ponto de vista da posição original, nenhuma interpretação particular da verdade religiosa pode ser reconhecida como obrigatória para os cidadãos em geral; nem se pode concordar que deve haver uma única autoridade com o direito de resolver questões de doutrina teológica. Cada pessoa deve insistir em seu direito igual de decidir quais são suas obrigações religiosas. Ela não pode renunciar a seus direitos em favor de outra pessoa ou autoridade institucional. De fato, um homem exerce sua liberdade ao decidir aceitar um outro como autoridade, mesmo quando ele considera essa autoridade como infalível, já que, fazendo isso, de forma alguma abandona sua igual liberdade de consciência enquanto objeto de lei constitucional. Pois, essa liberdade, assegurada pela justiça, é imprescritível: uma pessoa sempre está livre para mudar de religião e esse direito não depende de ela

ter exercido seus poderes de escolha de forma certa ou inteligente. Podemos observar que a idéia de os homens terem uma igual liberdade de consciência é consistente com a idéia de que todos os homens deveriam obedecer a Deus e aceitar a verdade. O problema da liberdade é o da escolha de um princípio pelo qual as reivindicações que os homens fazem reciprocamente, em nome de sua religião, devem ser reguladas. Conceder que a vontade de Deus deveria ser seguida e a verdade reconhecida ainda não define um princípio de julgamento. Do fato de que a vontade de Deus deve ser obedecida não decorre que qualquer pessoa ou instituição tem a autoridade de interferir na interpretação que outro faz de suas obrigações religiosas. Esse princípio religioso não justifica ninguém em sua reivindicação de uma liberdade maior para si mesmo na esfera jurídica ou política. Os únicos princípios que autorizam que reivindicações sejam dirigidas a instituições são os que seriam escolhidos na posição original.

Suponhamos, então, que uma facção intolerante não tenha nenhum direito de se queixar de intolerância. Ainda não podemos dizer que as facções tolerantes tenham o direito de suprimi-las. Em primeiro lugar, os outros podem ter um direito de acusar. Podem ter esse direito, não como um direito de acusar em nome dos intolerantes, mas simplesmente como um direito de objetar todas as vezes que um princípio de justiça for violado. Pois a justiça é infringida sempre que a liberdade igual é negada sem uma razão suficiente. O problema, então, é saber se o fato de alguém ser intolerante é razão suficiente para que sua liberdade seja limitada. Simplificando as coisas, suponhamos que facções tolerantes tenham o direito de não tolerar os intolerantes em pelo menos uma circunstância, isto é, quando elas, sinceramente e com razão, acreditam que a intolerância é necessária para a sua própria segurança. Esse direito deduz-se sem muita dificuldade, uma vez que, pela definição da posição original, cada uma concordaria com o direito de autopreservação. A justiça não exige que os homens permaneçam inertes, enquanto outros destroem os fundamentos de sua existência. Já que nunca pode ser vantajoso, de um ponto de vista genérico, renun-

ciar ao direito de autodefesa, a única questão é, então, saber se os tolerantes têm o direito de reprimir os intolerantes, quando estes não oferecem nenhum perigo imediato para as liberdades iguais dos outros.

Suponhamos que, de uma forma ou de outra, uma facção intolerante passe a existir no seio de uma sociedade bem-ordenada que aceita os dois princípios da justiça. Como devem agir os cidadãos dessa sociedade em relação a isso? Com certeza, não devem suprimi-la simplesmente porque os membros da seita intolerante não poderiam se queixar, se isso acontecesse. Ao contrário, já que existe uma constituição justa, todos os cidadãos têm o dever natural de justiça de defendê-la. Não somos dispensados desse dever quando outros se dispõem a agir injustamente. Uma condição mais rigorosa se faz necessária: deve haver alguns riscos consideráveis para os nossos próprios interesses legítimos. Assim, os cidadãos justos devem se esforçar para preservar a constituição com todas as suas liberdades iguais, desde que a liberdade em si e a liberdade deles mesmos não corra perigo. Podem de maneira apropriada forçar os intolerantes a respeitarem a liberdade dos outros, uma vez que é possível exigir que uma pessoa respeite os direitos estabelecidos pelos princípios que ela reconheceria na posição original. Mas quando a constituição em si estiver assegurada, não há razão para negar a liberdade aos intolerantes.

A questão de tolerar os intolerantes relaciona-se diretamente com a estabilidade de uma sociedade bem-ordenada, regulada pelos dois princípios. Podemos ver isso da seguinte maneira: é a partir da posição de cidadania igual que as pessoas aderem às várias associações religiosas, e é a partir dessa posição que elas devem conduzir as discussões entre si. Os cidadãos de uma sociedade livre não devem considerar-se mutuamente incapazes do senso de justiça, a menos que isso seja necessário por causa da própria liberdade igual. Se uma facção intolerante aparecer numa sociedade bem-ordenada, os outros devem ter em mente a estabilidade inerente de suas instituições. As liberdades dos intolerantes podem persuadi-los a crer na liberdade. Essa persuasão funciona a partir do princípio psicológico segundo o qual, em circunstâncias iguais, aqueles cujas liberdades estão protegidas por uma constituição justa, da qual se beneficiam, com o passar do tempo adquirem o hábito de submeter-se a ela (§ 72). Assim, caso venha a surgir, uma facção intolerante tenderá a abandonar a intolerância e a aceitar a liberdade de consciência, contanto que não seja desde o início tão forte a ponto de poder impor sua vontade imediatamente, ou que não cresça de forma tão rápida que o princípio psicológico não tenha tempo de moderá-la. Essa é a conseqüência da estabilidade das instituições justas, pois estabilidade significa que, quando surgem tendências à injustiça, outras forças serão chamadas a atuar para a preservação da justiça da ordem global. Naturalmente, a facção intolerante pode ser tão forte em seu início ou crescer tão depressa que as forças da estabilidade não conseguem convertê-la para a liberdade. Essa situação apresenta um dilema prático que a filosofia não pode resolver sozinha. Depende das circunstâncias saber se a liberdade dos intolerantes deve ser limitada para preservar a liberdade sob uma constituição justa. A teoria da justiça apenas caracteriza a constituição justa, o objetivo da ação política a que devemos buscar para tomar decisões práticas. Na busca desse objetivo a força natural das instituições livres não deve ser esquecida, nem se deve supor que as tendências a um afastamento em relação a elas cresçam livremente e sempre triunfem. Conhecendo a estabilidade inerente a uma constituição justa, os membros de uma sociedade bem-ordenada confiam que só será preciso limitar a liberdade dos intolerantes em casos especiais, quando for necessário para preservar a própria liberdade igual.

A conclusão, portanto, é que, embora uma facção intolerante não tenha ela mesma o direito de denunciar a intolerância, sua liberdade só deve ser restringida quando os tolerantes, sinceramente e com razão, acreditam que a sua própria segurança e a das instituições de liberdade estão em perigo. Apenas nesse caso deveriam os tolerantes controlar os intolerantes. O princípio norteador é o de se estabelecer uma constituição justa que garanta as liberdades da cidadania igual. Os justos devem guiar-se pelos princípios da justiça e não pelo fato de que os

injustos não podem se queixar. Finalmente, deve-se observar que, mesmo quando a liberdade do intolerante é limitada para salvaguardar uma constituição justa, isso não se faz em nome da maximização da liberdade. As liberdades de alguns não são suprimidas simplesmente para possibilitar uma liberdade maior para outros. A justiça proíbe essa espécie de raciocínio em relação à liberdade, da mesma forma que o proíbe em relação à soma das vantagens. É apenas a liberdade do intolerante que deve ser limitada, e isso é feito para preservar a liberdade igual em uma constituição justa, cujos princípios os próprios intolerantes reconheceriam na posição original.

A demonstração desta seção e das anteriores sugere que a adoção do princípio de liberdade igual pode ser visto como um caso limite. Embora as suas diferenças sejam profundas e ninguém saiba como harmonizá-las racionalmente, os homens ainda conseguem, do ponto de vista da posição original, se é que conseguem concordar acerca de algum princípio, concordar com o princípio da liberdade igual. Essa idéia, que surgiu historicamente com a tolerância religiosa, pode ser estendida a outros casos. Assim, podemos supor que as pessoas na posição original sabem que têm suas convicções morais, embora, como o exige o véu de ignorância, não saibam o que são essas convicções. Elas entendem que os princípios reconhecidos na posição original devem sobrepujar essas convicções quando há conflito; noutros casos, porém, não precisam rever ou renunciar a suas opiniões, se esses princípios não as obrigam. Desse modo, os princípios de justiça podem julgar entre moralidades opostas, exatamente do mesmo modo como regulam as reivindicações de religiões rivais. Dentro da estrutura estabelecida pela justiça, concepções morais com princípios diferentes, ou concepções que representam ponderações diferentes dos mesmos princípios, podem ser adotadas pelas diferentes partes da sociedade. O que é essencial é que, quando pessoas de convicções diferentes apresentam à estrutura básica exigências conflitantes, devido a princípios políticos, essas reivindicações sejam decididas em conformidade com princípios da justiça. Os princípios que seriam escolhidos na posição original são o núcleo da moralidade política. Eles não só especificam os termos da cooperação entre as pessoas, mas também definem um pacto de reconciliação entre a diversas religiões e convicções morais, e as formas de cultura às quais elas pertencem. Se essa concepção da justiça agora parece muito negativa, veremos depois que ela tem um lado mais positivo.

36. A justiça política e a constituição

Quero agora examinar a justiça política, isto é, a justiça da constituição, e traçar o significado da liberdade igual para essa parte da estrutura básica. A justiça política tem dois aspectos que se originam do fato de que uma constituição justa é um caso de justiça procedimental imperfeita. Em primeiro lugar, a constituição deve ser um procedimento justo que satisfaz as exigências da liberdade igual; em segundo lugar, deve ser estruturada de modo que, dentre todas as ordenações viáveis, ela seja a que tem maiores probabilidades de resultar num sistema de legislação justo e eficaz. A justiça da constituição deve ser avaliada sob os dois aspectos, à luz do que as circunstâncias permitem, e as avaliações são feitas a partir do ponto de vista da convenção constituinte.

Referir-me-ei ao princípio da liberdade igual, quando aplicado ao procedimento político definido pela constituição, como o princípio da participação (igual). Ele exige que todos os cidadãos tenham um direito igual de participar no processo constituinte, estabelecendo as leis às quais eles devem obedecer, e de determinar o seu resultado final. A justiça como eqüidade começa com a idéia de que, quando princípios comuns são necessários e trazem vantagens para todos, eles devem ser formulados a partir do ponto de vista de uma situação inicial de igualdade, adequadamente definida, na qual cada pessoa é representada de maneira eqüitativa. O princípio da participação transfere essa noção da posição original para a constituição, tomada como o mais alto sistema de normas sociais para estabelecer normas. Se o Estado quiser exercer uma autoridade final e coercitiva sobre um determinado território, e se deve

assim afetar de forma permanente as expectativas de vida das pessoas, o processo constituinte deve preservar a representação igual da posição original no mais alto grau possível.

Por enquanto, pressuponho que uma democracia constitucional pode ser ordenada de modo a satisfazer o princípio da participação. Mas precisamos saber mais exatamente o que esse princípio exige em circunstâncias favoráveis, quando, por assim dizer, é levado às últimas conseqüências. Essas exigências são, naturalmente, conhecidas, e incluem o que Constant chamou de a liberdade dos antigos, em contraste com a liberdade dos modernos. Contudo, vale a pena ver como essas liberdades estão compreendidas no princípio da participação. Os ajustes que é necessário fazer em relação às condições concretas, bem como o raciocínio que rege esses acordos, serão discutidos na seção seguinte.

Podemos começar recordando certos elementos de um regime constitucional. Em primeiro lugar, a autoridade que determina as políticas sociais básicas reside num corpo representativo escolhido, para ocupar um cargo durante um período determinado, por um eleitorado ao qual esse corpo deve basicamente prestar contas. Esse corpo representativo tem poderes que vão além de uma função consultiva. É uma assembléia legislativa com poderes para fazer leis e não simplesmente um fórum de delegados de vários setores da sociedade, ao qual o executivo explica suas ações e que reconhece os movimentos do sentimento público. Tampouco são os partidos políticos meros grupos de interesses peticionando junto ao governo em benefício próprio; ao contrário, para ter o apoio necessário e conseguir o cargo, eles devem apresentar previamente sua própria concepção do bem público. A constituição pode, naturalmente, delimitar o poder legislativo de muitas maneiras; e as normas constitucionais definem suas ações na qualidade de um corpo parlamentar. Mas no devido tempo uma sólida maioria do eleitorado é capaz de conseguir seus objetivos, se necessário por meio de emendas constitucionais.

Todos os adultos mentalmente sadios, com algumas exceções geralmente reconhecidas, têm o direito de participar dos

assuntos políticos, e na medida do possível honra-se o preceito um-eleitor-um-voto. As eleições são justas e livres, e realizadas regularmente. Verificações esporádicas e imprevisíveis do sentimento público por meio de plebiscitos e outros meios, ou em ocasiões que satisfaçam à conveniência dos que estão no poder, não bastam para um regime representativo. Há rigorosas proteções constitucionais para determinadas liberdades, particularmente para a liberdade de expressão e de reunião e para a liberdade de formar associações políticas. O princípio da oposição política leal é reconhecido; os choques das convicções políticas, e dos interesses e atitudes que tendem a influenciá-las, são aceitos como uma condição normal da vida humana. A falta de unanimidade faz parte das circunstâncias da justiça, uma vez que fatalmente existe discordância mesmo entre homens honestos que desejam seguir, em grande parte os mesmos princípios políticos. Sem a concepção de oposição leal, e sem um apego às regras constitucionais que a expressam e protegem, a política da democracia não pode ser conduzida adequadamente nem durar muito tempo.

Três pontos acerca da liberdade igual, definida pelo princípio de participação, exigem discussão: seu significado, sua extensão e as medidas que reforçam seu valor. Começando pela questão do significado, o preceito um-eleitor-um-voto, quando obedecido estritamente, implica que cada voto tem aproximadamente o mesmo peso na determinação do resultado de eleições. E isso por sua vez exige, na hipótese de que um único membro represente cada região eleitoral, que os membros do legislativo (cada um com direito a um voto) representem o mesmo número de eleitores. Parto também do pressuposto de que o preceito exige que os distritos legislativos sejam demarcados obedecendo a certos padrões gerais, especificados previamente pela constituição e aplicados, na medida do possível, por meio de um procedimento imparcial. Essas salvaguardas são necessárias para evitar uma divisão arbitrária e injusta do território eleitoral, uma vez que o peso do voto pode ser afetado tanto por atos de divisão arbitrária e injusta quanto pela existência de distritos de tamanho desproporcional. Os proce-

dimentos e padrões exigidos devem ser adotados a partir do ponto de vista da convenção constituinte, na qual ninguém tem o conhecimento do que provavelmente possa vir a influenciar a demarcação de distritos eleitorais. Os partidos políticos não podem ajustar fronteiras em benefício próprio, à luz de estatísticas eleitorais; os distritos são definidos por meio de critérios já estabelecidos na ausência desse tipo de informação. Naturalmente, pode ser necessário introduzir certos elementos aleatórios, já que os critérios para delimitar distritos eleitorais são sem dúvida um tanto arbitrários. Talvez não haja outra maneira justa de lidar com essas contingências[12].

O princípio da participação também sustenta que todos os cidadãos devem ter um direito igual de acesso, pelo menos num sentido formal, aos cargos públicos. Cada cidadão é apto para participar de partidos políticos, candidatar-se a cargos eletivos e ocupar postos de autoridade. Certamente, pode haver qualificações de idade, residência e assim por diante. Mas elas devem estar razoavelmente relacionadas às tarefas do cargo; é de se presumir que essas restrições sejam do interesse comum e não discriminem de forma injusta pessoas ou grupos, o que significa que devem afetar a todos igualmente, no curso normal da vida.

O segundo ponto relativo à liberdade política igual é sua extensão. Qual deve ser a abrangência da definição dessas liberdades? À primeira vista, não está claro o que significa extensão neste caso. Cada uma das liberdades políticas pode ser definida de forma mais ou menos ampla. Um pouco arbitrariamente, mas no entanto de acordo com a tradição, vou supor que a variação principal na extensão da liberdade política igual reside no grau em que a constituição é majoritária. Suponho que as definições das outras liberdades sejam mais ou menos fixas. A liberdade política mais abrangente é estabelecida por uma constituição que usa o procedimento da regra da maioria simples (o procedimento em que uma minoria não pode sobrepujar uma maioria ou barrá-la) para todas as decisões políticas significativas que não são impedidas por alguma restrição constitucional. Sempre que a constituição limita a abrangência ou a autoridade das maiorias, seja exigindo uma maioria qualificada para certos tipos de medidas, seja por uma declaração de direitos que restringe os poderes do legislativo, e medidas semelhantes, a liberdade política igual é menos extensiva. Os recursos tradicionais do constitucionalismo – legislativo bicameral, separação de poderes combinada com equilíbrio e controles, uma declaração de direitos com apreciação judicial – limitam a abrangência do princípio da participação. Suponho, porém, que essas ordenações são consistentes com a liberdade política igual, desde que restrições semelhantes se apliquem a todos e que os limites introduzidos tendam com o tempo a atingir igualmente todos os setores da sociedade. E isso parece provável se o valor eqüitativo da liberdade política for preservado. O problema principal, então, é saber qual deveria ser a extensão da participação igual. Essa questão reservo-a para a seção seguinte.

Passando agora para o valor da liberdade política, a constituição deve tomar medidas para reforçar o valor dos direitos iguais de participação para todos os membros da sociedade. Deve garantir uma oportunidade eqüitativa de participação e de influência no processo político. A distinção aqui é análoga à que foi feita anteriormente (§ 12): num plano ideal, os que têm qualificação e motivação semelhantes deveriam ter aproximadamente as mesmas oportunidades de conseguir postos de autoridade política, qualquer que fosse sua classe sócio-econômica. Mas como se deve assegurar o valor eqüitativo dessas liberdades?

Podemos partir da convicção de que um regime democrático pressupõe liberdade de expressão e de assembléia, e liberdade de consciência e de pensamento. Essas instituições não são apenas exigidas pelo primeiro princípio da justiça mas, como argumentava Mill, elas são necessárias para que os negócios políticos sejam conduzidos de maneira racional. Embora a racionalidade não seja garantida por essas ordenações, parece que em sua ausência o curso de ação mais razoável será fatalmente rejeitado, em prol de políticas sugeridas por interesses particulares. Para que o fórum público seja livre e aberto a todos, e permaneça em sessão contínua, todos devem poder participar

dele. Todos os cidadãos devem ter os meios de informar-se sobre questões políticas. Deveriam ter condições de avaliar como certas propostas afetam seu bem-estar e quais políticas promovem sua concepção do bem público. Além disso, deveriam ter uma oportunidade eqüitativa de acrescentar à pauta propostas alternativas para a discussão política[13]. As liberdades protegidas pelo princípio da participação perdem muito de seu valor sempre que os detentores de maiores recursos privados têm permissão de usar suas vantagens para controlar o curso do debate público. Pois, no fim, essas desigualdades possibilitarão que aqueles que estão em melhores condições exerçam uma influência maior sobre a evolução da legislação. Com o tempo, eles tendem a conquistar um peso preponderante na decisão de questões sociais, pelo menos no que se refere àqueles assuntos sobre os quais normalmente concordam, isto é, em relação àquilo que favorece suas circunstâncias privilegiadas.

Medidas compensatórias devem, portanto, ser tomadas a fim de se preservar o valor eqüitativo para todas as liberdades políticas iguais. Pode-se usar uma variedade de recursos. Por exemplo, numa sociedade que permite a propriedade privada dos meios de produção, a propriedade e a riqueza devem ser amplamente distribuídas e verbas públicas devem ser destinados regularmente a encorajar a livre discussão pública. Mais ainda, deve-se tornar os partidos políticos independentes dos interesses econômicos privados, destinando-lhes suficientes recursos provindos da arrecadação para desempenhar seu papel no sistema constitucional. (As subvenções partidárias podem, por exemplo, basear-se em alguma regra que leva em conta o número de votos recebidos em várias eleições recentes, ou em algo semelhante.) O que se requer é que os partidos políticos sejam autônomos no que diz respeito aos interesses privados, isto é, demandas não expressas no fórum público e não discutidas abertamente com referência a uma concepção do bem público. Se a sociedade não arcar com os custos de sua organização e se for necessário levantar fundos para os partidos entre os setores socioeconômicos mais favorecidos, as reivindicações

desses grupos fatalmente receberão atenção excessiva. E a probabilidade de isso acontecer é ainda maior quando os membros menos favorecidos da sociedade, após serem efetivamente impedidos de exercer seu grau eqüitativo de influência devido à carência de bens, se fecham na apatia e no ressentimento.

Historicamente, um dos principais defeitos do governo constitucional tem sido a sua incapacidade de assegurar o valor eqüitativo da liberdade política. As medidas corretivas necessárias não têm sido tomadas; na verdade, parece que nunca foram consideradas seriamente. Disparidades na distribuição da propriedade e riqueza que em muito excedem o que é compatível com a liberdade política têm sido geralmente toleradas pelo sistema legal. Recursos públicos não têm sido empregados a fim de manter as instituições exigidas para garantir o valor eqüitativo da liberdade política. A falha reside essencialmente no fato de que o processo político democrático é, na melhor das hipóteses, uma rivalidade regulada; nem sequer teoricamente possui as propriedades desejáveis que a teoria dos preços atribui aos mercados realmente competitivos. Além disso, os efeitos das injustiças no âmbito do sistema político são mais graves e duradouros do que as imperfeições do mercado. O poder político rapidamente se acumula e se torna desigual; e, servindo-se do aparelho coercitivo do Estado e de suas leis, aqueles que conseguem a predominância podem muitas vezes garantir para si mesmos uma posição privilegiada. Assim, as desigualdades do sistema socioeconômico podem solapar qualquer igualdade política que possa ter existido em condições historicamente favoráveis. O sufrágio universal é um contrapeso insuficiente; pois, quando os partidos e as eleições são financiados não por fundos públicos mas por contribuições privadas, o fórum político fica tão condicionado pelos desejos dos interesses dominantes que as medidas básicas necessárias para estabelecer uma regra constitucional justa raramente são apresentadas de modo adequado. Essas questões, porém, pertencem à sociologia política[14]. A menção delas aqui é uma forma de enfatizar que a nossa discussão faz parte da teoria da justiça e não deve ser confundida com a teoria de sistema político. Estamos no processo da des-

crição de uma ordenação ideal, termo de comparação que define um padrão para julgar instituições concretas e indica o que justifica o abandono desse padrão.

Para resumir a explicação do princípio da participação, podemos dizer que uma constituição justa estabelece uma forma de rivalidade eqüitativa em relação à autoridade e aos cargos políticos. Mediante a apresentação de concepções do bem público e de políticas concebidas para promover os fins sociais, partidos rivais buscam a aprovação dos cidadãos de acordo com regras de procedimento justas, num contexto de liberdade de pensamento e de reunião no qual o valor eqüitativo da liberdade política está assegurado. O princípio da participação obriga aqueles que estão no poder a serem sensíveis aos interesses do eleitorado. Os representantes não são, obviamente, meros agentes de seus eleitores, uma vez que eles têm um certo discernimento e deles se espera que, na elaboração das leis, exerçam sua capacidade de julgar. Numa sociedade bem-ordenada eles devem, porém, representar seus eleitores no sentido substantivo: devem procurar primeiramente aprovar uma legislação justa e eficaz, já que este é o primeiro interesse dos cidadãos em relação ao governo; em segundo lugar devem promover outros interesses de seus eleitores, na medida em que sejam consoantes com a justiça[15]. Os princípios da justiça estão entre os principais critérios a utilizar no julgamento da atuação de um representante e das razões que ele apresenta para justificá-la. Por ser a constituição o fundamento da estrutura social, o mais elevado sistema de normas que regula e controla outras instituições, todos têm o mesmo acesso ao procedimento político que ela estabelece. Quando o princípio da participação é obedecido, todos têm o *status* comum de cidadãos iguais.

Finalmente, para evitar mal-entendidos, é preciso lembrar que o princípio da participação se aplica a instituições. Não define uma cidadania ideal; nem obriga que todos participem ativamente nos afazeres políticos. Os deveres e obrigações dos indivíduos são uma questão à parte que discutirei mais adiante (ver Capítulo VI). O que é essencial é que a constituição estabeleça direitos eqüitativos de participação nos negócios públicos e que sejam tomadas medidas para preservar o valor eqüitativo dessas liberdades. Num estado bem governado apenas uma pequena quantidade de pessoas pode dedicar boa parte de seu tempo à política. Há muitos outros tipos de bem para a humanidade. Mas essa quantidade, qualquer que seja seu tamanho, muito provavelmente será retirada, de forma mais ou menos igual, de todos os setores da sociedade. Os numerosos centros de vida política e comunidades de interesses terão seus membros atuantes que cuidam de suas respectivas inquietações.

37. Limitações do princípio de participação

Torna-se evidente, a partir da explicação anterior do princípio da participação, que sua aplicação pode ser limitada de três maneiras. A constituição pode definir uma liberdade de participação mais ou menos extensiva; pode permitir desigualdades nas liberdades políticas; e maiores ou menores recursos sociais podem ser destinados a garantir o valor dessas liberdades para o cidadão representativo. Discutirei esses três tipos de limitações nessa ordem, sempre visando esclarecer o significado da prioridade da liberdade.

A extensão do princípio da participação é limitada pelo grau em que o procedimento da regra da maioria (simples) é limitado por mecanismos próprios do constitucionalismo. Esses recursos servem para limitar o alcance da regra da maioria, os tipos de questões em que as maiorias têm autoridade final e a rapidez com que os objetivos da maioria são postos em prática. Uma declaração de direitos pode remover totalmente certas liberdades do âmbito da regulamentação da maioria, e a separação dos poderes com o controle judicial podem diminuir o ritmo das mudanças legislativas. O problema, então, é saber como poderíamos justificar esses mecanismos, sem ferir os dois princípios da justiça. Não devemos perguntar se esses recursos realmente se justificam, mas sim que tipo de argumentação se requer para defendê-los.

Em primeiro lugar, porém, deveríamos observar que aqui se presume que os limites da extensão do princípio da participação afetam a todos de maneira igual. Por isso, é mais fácil justificar essas restrições do que as liberdades políticas desiguais. Se a todos é dado desfrutar de uma liberdade maior, ao menos todos perdem igualmente, todos os demais fatores mantidos iguais; e se essa liberdade menor é desnecessária e não imposta por alguma descoberta humana, o sistema da liberdade é, na mesma medida, mais irracional que injusto. A liberdade desigual, como acontece quando se viola o preceito um-homem-um-voto, é um outro assunto, e imediatamente levanta a questão da justiça.

Supondo-se, por enquanto, que as limitações impostas à regra da maioria afetam igualmente todos os cidadãos, a justificação dos recursos do constitucionalismo está no fato de que se presume que eles protejam as outras liberdades. Descobre-se a melhor ordenação pela observação de suas conseqüências sobre o sistema completo de liberdade. A idéia intuitiva nesse caso é direta. Dissemos que o processo político é um caso de justiça procedimental imperfeita. Julga-se que uma constituição que restringe a regra da maioria, por meio de vários expedientes tradicionais, conduz a um corpo de legislação mais justo. Uma vez que, na prática, é necessário atenuar até certo ponto o princípio da maioria, o problema é descobrir que limitações funcionam melhor, em dadas circunstâncias, para promover os objetivos da liberdade. Naturalmente, essas questões se situam fora do âmbito da teoria da justiça. Não precisamos considerar qual dos mecanismos constitucionais é eficaz na realização de seus fins, se é que isso acontece, ou em que medida seu funcionamento positivo pressupõe certas condições sociais subjacentes. O ponto relevante é que para justificar essas restrições é preciso sustentar que, do ponto de vista do cidadão representativo na convenção constituinte, a liberdade de participação menos extensiva é suficientemente compensada pela maior garantia e extensão das outras liberdades. A aplicação ilimitada da regra da maioria é muitas vezes considerada hostil a essas liberdades. Há dispositivos constitucionais que compelem a maioria a retardar a realização de sua vontade e a obrigam a tomar decisões mais discutidas e ponderadas. Considera-se que dessa e de outras maneiras as limitações processuais mitigam os defeitos do princípio da maioria. A justificativa se baseia em uma maior liberdade igual. Não se trata, de modo algum, de benefícios socioeconômicos compensatórios.

Um dos dogmas do liberalismo clássico diz que as liberdades políticas têm menos importância intrínseca do que a liberdade de consciência e a liberdade pessoal. Na hipótese de alguém ser forçado a escolher entre as liberdades políticas e todas as outras liberdades, a administração de um bom soberano que reconhecesse estas últimas e defendesse o estado de direito seria altamente preferível. Segundo essa visão, o mérito principal do princípio da participação é o de garantir que o governo respeite os direitos e o bem-estar dos governados[16]. Felizmente, porém, muitas vezes não precisamos avaliar a importância relativa das diferentes liberdades. Em geral o que se deve fazer é aplicar o princípio do benefício igual no ajuste do sistema completo de liberdade. Não devemos abandonar inteiramente o princípio da participação nem a conferir-lhe influência ilimitada. Ao contrário, devemos diminuir ou aumentar sua aplicação até o ponto em que o perigo para a liberdade, causado pela perda marginal de controle sobre os que detêm o poder político, compensa exatamente a garantia de liberdade conseguida pela maior utilização dos dispositivos constitucionais. A decisão não é uma questão de tudo ou nada. É uma questão de pesar e comparar entre si pequenas variações na extensão e interpretação das diferentes liberdades. A prioridade da liberdade não exclui pequenas trocas dentro do sistema de liberdades. Além disso, permite, embora sem exigir, que certas liberdades, como por exemplo as que são cobertas pelo princípio da participação, sejam menos essenciais, no sentido de que seu papel principal é o de proteger as demais liberdades. Naturalmente, opiniões diferentes sobre o valor das liberdades afetará o modo como diferentes pessoas consideram que um sistema completo de liberdade deve ser ordenado. Por exemplo, os que atribuem um valor maior ao princípio de participação

estarão preparados a correr maiores riscos em relação às liberdades individuais, a fim de conceder um espaço mais amplo às liberdades políticas. Numa situação ideal, esses conflitos não ocorrerão e deverá ser possível, pelo menos em circunstâncias normais, encontrar o procedimento constitucional que permita um espaço suficiente para o valor da participação, sem pôr em risco as outras liberdades.

Contra a regra da maioria objeta-se às vezes que, embora circunscrita, ela não leva em conta a intensidade do desejo, uma vez que o grupo maior pode anular os fortes sentimentos de uma minoria. Essa crítica repousa sobre a visão equivocada de que é relevante considerar a intensidade da vontade na elaboração da legislação (ver § 54). Ao contrário, sempre que se levantam questões de justiça, não devemos nos orientar pela intensidade das paixões mas pela máxima justiça da ordem legal. O critério básico para julgar qualquer procedimento é a justiça de seus prováveis resultados. Pode-se dar uma resposta semelhante à adequação da regra da maioria quando o voto é distribuído de modo muito uniforme. Tudo depende da justiça provável do resultado final. Se os vários setores da sociedade têm uma razoável confiança entre si e compartilham uma concepção de justiça, o domínio da maioria pura e simples pode obter um êxito bastante bom. Na medida em que esse consenso subjacente faltar, se tornará mais difícil justificar o princípio da maioria, porque é menos provável que políticas justas venham a ser seguidas. Porém, é possível que não se possa confiar em nenhum procedimento, depois que a desconfiança e a inimizade se difundem na sociedade. Não quero avançar mais nessas questões. Menciono esses pontos conhecidos sobre a regra da maioria apenas para enfatizar que o teste dos sistemas constitucionais é sempre o equilíbrio global da justiça. Onde há o envolvimento de questões de justiça, a intensidade das paixões não deveria ser levada em conta. Naturalmente, na vida prática, os legisladores devem considerar os mais fortes sentimentos públicos. Embora irracional, o senso de indignação dos cidadãos estabelecerá limites sobre o que se pode obter através da política; e as concepções populares afetarão as estratégias de execução dentro desses limites. Mas não se devem confundir as questões de estratégia com as de justiça. Se uma declaração de direitos que garante a liberdade de consciência, liberdade de pensamento e de reunião devesse se mostrar eficaz, deveria ser adotada. Qualquer que seja a profundidade dos sentimentos contrários, esses direitos deveriam, se possível, ser preservados. A força de posturas de oposição não tem relação com o direito mas apenas com a viabilidade dos sistemas da liberdade.

A justificativa da liberdade política desigual se processa quase do mesmo modo. Toma-se o ponto de vista do cidadão representativo na convenção constituinte e avalia-se o sistema total de liberdade como ele o vê. Mas há neste caso uma diferença importante. Precisamos agora raciocinar a partir da perspectiva daqueles que têm menos liberdade política. Sempre que houver uma desigualdade na estrutura básica, deve-se sempre justificar-se para os que estão numa posição de desvantagem. Isso vale para qualquer um dos bens sociais primários e especialmente para a liberdade. Portanto, a regra da prioridade exige que mostremos que a desigualdade de direito seria aceita pelos menos favorecidos em troca de uma maior proteção de suas outras liberdades que resulta dessa restrição.

Talvez a desigualdade política mais óbvia seja a da violação do preceito uma-pessoa-um-voto. No entanto, até épocas recentes a maioria dos autores rejeitava o sufrágio universal igual. Na verdade, as pessoas não eram sequer consideradas como os sujeitos propriamente ditos da representação. Freqüentemente, os interesses é que eram representados, havendo divergências entre *whigs* e *tories*, ou seja, liberais e conservadores, acerca da equiparação dos interesses da classe média emergente com os interesses dos eclesiásticos e proprietários rurais. Para outros, as regiões é que devem ser representadas, ou então as formas de cultura, como quando se fala da representação das camadas agrárias e urbanas da sociedade. À primeira vista, esses tipos de representação injustos. O seu distanciamento do preceito um-homem-um-voto é a medida de sua injustiça abstrata e indica a força das razões contrárias que fatalmente se apresentam[17].

Acontece com freqüência que os opositores da liberdade política igual formulem justificativas bem articuladas. No mínimo estão preparados a argumentar que a desigualdade política é para o bem dos que têm menos liberdade. Considere-se como ilustração a visão de Mill, segundo a qual pessoas de maior inteligência e escolarização deveriam ter mais votos para que suas opiniões pudessem ter uma influência maior[18]. Mill acreditava que a desigualdade de voto está de acordo com a ordem natural da vida, pois sempre que as pessoas se empenham num empreendimento coletivo no qual há interesses conjuntos, reconhecem que, embora todos devessem ter voz, a palavra de cada um não precisa ter um peso igual. O parecer dos mais sábios e mais informados deveria ter um peso maior. Essa ordenação é do interesse de cada um e se conforma com sentimento de justiça dos homens. As questões nacionais constituem precisamente esse tipo de preocupação coletiva. Embora todos devessem de fato ter direito de voto, os que têm maior capacidade para a administração do interesse público deveriam ter uma voz mais ativa. A sua influência deveria ser forte o suficiente para protegê-los da legislação visando aos interesses particulares dos menos escolarizados, mas não tão forte a ponto de lhes permitir aprovar leis em benefício próprio. Numa situação ideal, os que têm maior sabedoria e discernimento devem atuar como uma força constante a favor da justiça e do bem comum, uma força que, embora em si mesma seja sempre fraca, pode muitas vezes inclinar a balança na direção certa, quando as forças maiores se omitem. Mill estava convencido de que todos sairiam ganhando com esse tipo de organização, inclusive aqueles cujos votos contam menos. Naturalmente, exposto assim, esse argumento não vai além da concepção geral da justiça como eqüidade. Mill não declara explicitamente que o ganho dos não escolarizados deva ser estimado em primeiro lugar pela maior garantia de suas outras liberdades, embora seu raciocínio sugira que ele acreditava ser esse o caso. De qualquer maneira, se se quiser justificar as restrições impostas pela prioridade da liberdade usando a concepção de Mill, essa é a forma que o argumento deve tomar.

Não pretendo criticar a proposição de Mill. Refiro-me a ela unicamente para exemplificar. Sua visão permite que se veja por que a igualdade política é às vezes considerada menos essencial do que a igualdade de liberdade de consciência ou do indivíduo. Presume-se que o governo vise ao bem comum, isto é, à manutenção das condições e a consecução dos objetivos que são similarmente vantajosos para todos. Na medida em que esse pressuposto se sustenta, e é possível identificar alguns cidadãos como detentores de uma sabedoria e discernimento superiores, os outros estarão dispostos a confiar neles e a conceder um peso maior às suas opiniões. Os passageiros de um navio estão dispostos a permitir que o capitão determine a rota, uma vez que acreditam que ele tem maior conhecimento e deseja tanto quanto eles próprios chegar são e salvo ao seu destino. Há as duas coisas: uma identidade de interesses e uma habilidade e discernimento sensivelmente maiores na execução da tarefa. Ora, o Estado é de certo modo semelhante ao navio em alto-mar; na medida em que isso acontece, as liberdades políticas estão de fato subordinadas às outras liberdades que, por assim dizer, definem o bem intrínseco dos passageiros. Admitindo-se esses pressupostos, o voto desigual pode ser perfeitamente justo.

Naturalmente, os fundamentos do autogoverno não são apenas de ordem prática. A liberdade política igual, quando seu valor eqüitativo estiver assegurado, tem necessariamente um profundo efeito na qualidade moral da vida cívica. As relações entre cidadãos têm uma base segura na constituição explícita da sociedade. A máxima medieval segundo a qual o que a todos afeta interessa a todos é vista como algo que se deve levar a sério e declarar como o objetivo público. A liberdade política assim entendida não se destina a satisfazer o desejo de autocontrole do indivíduo, e menos ainda a sua busca de poder. O fato de tomar parte da vida política não torna o indivíduo dono de si mesmo, mas antes lhe dá uma voz igual à dos outros na determinação de como se devem ordenar as condições sociais básicas; tampouco satisfaz sua ambição de dominar outras pessoas, uma vez que agora se exige que cada um modere suas reivindi-

cações com base naquilo que todos podem reconhecer como justo. A vontade pública de consultar e considerar as crenças e interesses de todos assenta as fundações do civismo e forma o *ethos* da cultura política.

Além disso, o efeito do autogoverno, quando os direitos políticos iguais têm seu valor eqüitativo, é o de aumentar a auto-estima e o senso de capacidade política do cidadão comum. A consciência de seu próprio valor, desenvolvida no seio das associações menores de sua comunidade, é confirmada na constituição de toda a sociedade. Uma vez que se espera que ele exerça seu direito de voto, espera-se também que tenha opiniões políticas. O tempo e a reflexão que ele dedica à formação de suas opiniões não é determinado pelo provável retorno material de sua influência política. Em vez disso, trata-se de uma atividade agradável em si mesma, que conduz a uma concepção mais ampla da sociedade e ao desenvolvimento de suas faculdades intelectuais e morais. Como observou Mill, ele é convidado a ponderar interesses que diferem dos seus, e a guiar-se por alguma concepção da justiça e do bem público e não por suas próprias inclinações[19]. Tendo de explicar e justificar suas posições perante os outros, ele precisa apelar para princípios que os outros julguem aceitáveis. Além disso, acrescenta Mill, essa educação para a vida pública é necessária, para que os cidadãos adquiram um senso positivo de dever e obrigação políticos, isto é, uma disposição que vai além da simples disposição de se submeter à lei e ao governo. Sem esses sentimentos mais abrangentes os homens ficam alienados e isolados em seus menores agrupamentos, e pode acontecer que os laços afetivos não se estendam para além da família e do reduzido círculo de amizades. Os cidadãos já não se consideram uns aos outros como associados, que podem cooperar na promoção de alguma modalidade do bem público; ao contrário, vêem-se como rivais, ou então como obstáculos na busca de seus objetivos particulares. Todas essas considerações foram divulgadas por Mill e por outros. Mostram que a liberdade política igual não é apenas um meio. Essas liberdades reforçam nos cidadãos o senso do próprio valor, ampliam suas sensibilidades intelectuais e morais e

lançam a base de uma noção de dever e obrigação, da qual depende a estabilidade das instituições justas. As conexões dessas questões com o bem-estar dos homens e com o senso de justiça serão discutidas na Terceira Parte. Ali tentarei amarrar essas questões juntando-as na concepção do bem da justiça.

38. O estado de direito

Quero agora considerar os direitos individuais como objeto de proteção do estado de direito[20]. Como anteriormente, minha intenção não é apenas relacionar essas noções com os princípios de justiça, mas também elucidar o sentido da prioridade da liberdade. Já observei (§ 10) que a concepção formal da justiça, a administração regular e imparcial das normas comuns, transforma-se no estado de direito quando se aplica ao sistema jurídico. Um tipo de ação injusta é a incapacidade, por parte de juízes e de outras autoridades, de aplicar a regra apropriada ou de interpretá-la de forma correta. No que diz respeito a esse assunto, é mais esclarecedor pensar não em violações flagrantes, como por exemplo o suborno e a corrupção, ou o abuso do sistema jurídico para punir inimigos políticos, mas sim em distorções sutis causadas por preconceitos e predisposições, uma vez que essas atitudes realmente discriminam certos grupos no processo judicial. A administração regular e imparcial da lei, que nesse sentido é eqüitativa, pode ser chamada de "justiça como regularidade". Essa expressão é mais sugestiva do que "justiça formal".

É óbvio que o estado de direito está intimamente relacionado com a liberdade. Isso podemos ver quando consideramos a noção de um sistema jurídico e de sua íntima conexão com os preceitos que definem a justiça como regularidade. Um sistema jurídico é uma ordem coercitiva de normas públicas destinadas a pessoas racionais, com o propósito de regular sua conduta e prover a estrutura da cooperação social. Quando essas regras são justas, elas estabelecem uma base para expectativas legítimas. Constituem as bases que possibilitam que as pessoas

confiem umas nas outras e reclamem, com razão, quando não vêem suas expectativas satisfeitas. Se as bases dessas reivindicações forem incertas, incertos também serão os limites das liberdades dos homens. Naturalmente, outras regras compartilham essas características. Regras de jogos e de associações privadas destinam-se igualmente a pessoas racionais, com o propósito de modelar suas atividades. Pressupondo-se que essas regras são eqüitativas ou justas, então, basta que um grupo de indivíduos se filie a essas organizações e aceite os benefícios daí resultantes, para que as obrigações decorrentes constituam as bases para expectativas legítimas. O que distingue um sistema jurídico é sua extensão abrangente e seus poderes reguladores em relação a outras associações. Os organismos constitucionais definidos por esse sistema geralmente têm o monopólio do direito legal de exercer pelo menos as formas mais extremas de coerção. Os tipos de coação que as associações privadas podem empregar são rigorosamente limitados. Além disso, a ordem jurídica exerce uma autoridade final sobre certos territórios bem definidos. Ela é também marcada pela extensa gama de atividades que regula e pela natureza fundamental dos interesses que se destina a assegurar. Essas características simplesmente refletem o fato de que a lei define a estrutura básica no âmbito da qual se dá o exercício de todas as outras atividades.

Dado que a ordem jurídica é um sistema de normas públicas dirigidas a pessoas racionais, podemos explicar os princípios da justiça associados com o estado de direito. Esses preceitos são os que seriam seguidos por qualquer sistema de regras que incorporasse perfeitamente a idéia de um sistema jurídico. É óbvio que isso não equivale a dizer que as leis concretas necessariamente satisfazem esses preceitos em todos os casos. Ao contrário, esses princípios derivam de uma noção ideal, da qual se espera que as leis se aproximem, pelo menos na maioria das vezes. Se os desvios em relação à justiça como regularidade forem muito difundidos, pode surgir uma séria questão indagando se realmente existe um sistema jurídico e não apenas uma coleção de ordens particulares destinadas a promover os interesses de um ditador ou o ideal de um déspota benevolente. Muitas vezes não há uma resposta clara para essa questão. A razão de se pensar numa ordem jurídica como um sistema de normas públicas está no fato de que isso nos permite deduzir os preceitos associados com o princípio de legalidade. Além disso, podemos dizer que, em circunstâncias iguais, uma ordem jurídica é administrada de forma mais justa que outra se ela satisfizer mais perfeitamente os preceitos do estado de direito. Fornecerá uma base mais segura para a liberdade e um meio mais eficaz de organizar esquemas de cooperação. Todavia, pelo fato de garantirem apenas a administração imparcial e regular das regras, independentemente do que venham a ser, esses preceitos são compatíveis com a injustiça. Impõem limites um tanto vagos à estrutura básica, mas limites que não são de modo algum desprezíveis.

Comecemos pelo princípio segundo o qual dever implica poder. Esse preceito identifica várias características do sistema jurídico. Em primeiro lugar, as ações exigidas ou proibidas pelo estado de direito devem ser do tipo que seja razoável supor que os homens podem fazer ou evitar. Um sistema de regras dirigidas a pessoas racionais para organizar sua conduta se preocupa com o que elas podem e não podem fazer. Não deve impor um dever de fazer o que não é possível fazer. Em segundo lugar, a noção de que dever implica poder transmite idéia de que aqueles que estabelecem as leis e dão ordens o fazem de boa-fé. Legisladores e juízes, e outras autoridades do sistema, devem acreditar que as leis podem ser obedecidas; e devem supor que todas as ordens dadas podem ser executadas. Além disso, não apenas devem as autoridades agir de boa-fé, mas sua boa-fé deve ser reconhecida por aqueles que estão sujeitos aos seus ditames. Leis e ordens são aceitas como leis e ordens apenas se em geral se acredita que elas podem ser obedecidas e executadas. Se houver dúvidas quanto a isso, é de se presumir que as ações das autoridades têm algum outro propósito que não o de organizar a conduta dos cidadãos. Finalmente, esse preceito expressa a exigência de que um sistema jurídico reconheça a impossibilidade de execução como uma defesa, ou pelo menos como uma circunstância atenuante. Ao impor regras, um siste-

ma jurídico não pode considerar a incapacidade para a execução como algo irrelevante. Seria um fardo insuportável para a liberdade se a possibilidade de sofrer sanções não se limitasse normalmente a atos cuja execução ou não-execução está em nosso poder.

O estado de direito envolve também o princípio segundo o qual casos semelhantes devem receber tratamento semelhante. Os homens não poderiam regular suas ações por meio de regras se esse preceito não fosse seguido. Sem dúvida, essa noção não nos leva muito longe. Pois, devemos supor que os critérios de semelhança são fornecidos pelas próprias regras jurídicas e pelos princípios utilizados para interpretá-las. Todavia, o preceito de que em casos semelhantes se adotem soluções semelhantes limita, de modo significativo, a discrição dos juízes e de outros que ocupam cargos de autoridade. O princípio os força a fundamentar as distinções que fazem entre pessoas, mediante uma referência aos princípios e regras legais pertinentes. Em qualquer caso particular, se as regras forem algo complicadas e pedirem interpretação, pode ficar fácil justificar uma decisão arbitrária. Mas, à medida que o número de casos aumenta, torna-se mais difícil construir justificações plausíveis para julgamentos tendenciosos. A exigência de coerência vale naturalmente para a interpretação de todas as regras e para justificativas em todos os níveis. Fica, por fim, mais difícil formular os argumentos racionais para julgamentos discriminatórios, e a tentativa de fazê-lo torna-se menos convincente. Esse princípio vale também em casos de eqüidade, isto é, quando se deve abrir uma exceção porque a regra estabelecida causa uma dificuldade inesperada. Mas com a seguinte ressalva: uma vez que não há uma linha definida separando esses casos excepcionais, chega-se a um ponto, como nas questões de interpretação, em que praticamente qualquer diferença fará uma diferença. Nesses casos, se aplica o argumento de autoridade, e é suficiente a autoridade do precedente ou do veredito conhecido[21].

O princípio de que não há ofensa sem lei (*Nullum crimen sine lege*), e as exigências nele implícitas, também deriva da

idéia de um sistema jurídico. Esse preceito exige que as leis sejam conhecidas e expressamente promulgadas, que seu significado seja claramente definido, que os estatutos sejam genéricos tanto na forma quanto na intenção e que não sejam usados como um meio de prejudicar determinados indivíduos que podem ser expressamente nomeados (decretos confiscatórios), que pelo menos infrações mais graves sejam interpretadas estritamente, e que as leis penais não sejam retroativas em detrimento daqueles aos quais se aplicam. Essas exigências estão implícitas na noção de regulamentação do comportamento por normas públicas. Pois se, por exemplo, as leis não forem claros em suas injunções e proibições, o cidadão não sabe como se comportar. Além disso, embora possa haver ocasionalmente normas confiscatórias ou retroativas, elas não podem constituir características comuns ou típicas do sistema, caso contrário conclui-se que ele tem outro propósito. Um tirano pode mudar uma lei sem aviso prévio, e conseqüentemente punir (se é que essa é a palavra correta) seus súditos, porque sente prazer em ver quanto tempo eles levam para descobrir, mediante a observação das penalidades que lhes são infligidas, quais são as novas regras. Essas regras, porém, não constituiriam um sistema jurídico, uma vez que não serviriam para organizar o comportamento social por meio do fornecimento de uma base para expectativas legítimas.

Finalmente, temos aqueles princípios que definem a noção de justiça natural. São princípios concebidos para preservar a integridade do processo jurídico[22]. Se as leis são diretrizes endereçadas a pessoas racionais para sua orientação, os tribunais devem preocupar-se com a aplicação e imposição dessas regras da maneira apropriada. Deve haver um esforço escrupuloso para determinar se houve uma infração e para impor a pena correta. Assim, um sistema jurídico deve estabelecer disposições para a condução ordenada de julgamentos e audiências; deve conter normas quanto às provas, garantindo procedimentos racionais de informação. Embora haja variações nesses procedimentos, o estado de direito exige alguma forma de processo devido: isto é, um processo razoavelmente concebido para

verificar a verdade, de modo coerente com os outros objetivos do sistema jurídico, para se saber se ocorreu uma violação e em quais circunstâncias. Por exemplo, os juízes devem ser independentes e imparciais, e ninguém pode julgar em causa própria. Os julgamentos devem ser justos e abertos, mas não ser influenciados pelo clamor público. Os princípios da justiça natural devem assegurar que a ordem jurídica seja imparcial e regularmente mantida.

A conexão do estado de direito com a liberdade é bastante clara. A liberdade, como foi dito, é um complexo de direitos e deveres definidos por instituições. As várias liberdades especificam coisas que podemos escolher fazer, pelo que, quando a natureza da liberdade o exige, os outros têm o dever de não interferir[23]. Mas se for violado o princípio de que não há ofensa sem lei, por exemplo, quando as leis são vagas e imprecisas, o que temos liberdade de fazer fica igualmente vago e impreciso. Os limites de nossa liberdade são incertos. E na medida em que isso acontece, o exercício da liberdade fica limitada por um temor razoável. O mesmo tipo de conseqüências decorre se casos semelhantes não são tratados de maneira semelhante, se o processo judicial não tem a honestidade indispensável, se a lei não reconhece a impossibilidade de adimplemento como defesa, e assim por diante. O princípio da legalidade tem, então, um fundamento firme na decisão consensual de pessoas racionais que querem estabelecer para si mesmas o grau máximo de liberdade igual. Para terem confiança na posse e exercício dessas liberdades, os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada geralmente querem que o estado de direito seja mantido.

Podemos chegar à mesma conclusão de uma forma ligeiramente diferente. É razoável supor que, mesmo numa sociedade bem-ordenada, os poderes coercitivos do governo são até certo ponto necessários para a estabilidade da cooperação social. Pois, embora os homens saibam que partilham um senso comum de justiça e que cada um quer aderir às ordenações existentes, eles todavia podem não ter plena confiança uns nos outros. Podem suspeitar que alguns não estejam fazendo sua parte, e assim podem sentir-se tentados a não fazer a deles. A generalização dessa tendência pode eventualmente causar o colapso do esquema. A suspeita de que outros não estejam honrando seus deveres e obrigações aumenta com o fato de que, na ausência da interpretação autoritária e da imposição das regras, é particularmente fácil encontrar desculpas para infringi-las. Assim, mesmo em condições razoavelmente boas, é difícil imaginar, por exemplo, um sistema voluntário de imposto sobre a renda que funcione bem. Esse tipo de ordenação é instável. O papel de uma interpretação pública das leis legítima, apoiada em sanções coletivas, é precisamente o de superar essa instabilidade. Impondo um sistema público de penalidades, o governo afasta os motivos para se pensar que os outros não estão observando as regras. Por essa razão pura e simples, presume-se que um poder soberano coercitivo seja sempre necessário, mesmo quando numa sociedade bem-ordenada as sanções não sejam severas e talvez nunca precisem ser impostas. Em vez disso, a existência de um aparelho penal eficaz funciona como uma garantia nas relações entre os homens. Essa proposição e seu raciocínio subjacente podem ser vistos como a tese de Hobbes[24] (§ 42).

Quando montam um tal sistema de sanções, as partes de uma convenção constituinte devem ponderar suas desvantagens. Essas são no mínimo de duas espécies: uma espécie é a necessidade de cobrir os custos da manutenção do organismo, por exemplo, por meio de impostos; a outra é o perigo para a liberdade do cidadão representativo, medido pela probabilidade de que essas sanções venham a interferir erroneamente em sua liberdade. A criação de um órgão coercitivo é racional somente se essas desvantagens forem menores do que a perda da liberdade causada pela instabilidade. Supondo-se que esse seja o caso, a melhor ordenação é aquela que minimiza esses riscos. Está claro que, em condições iguais, os perigos para a liberdade são menores quando a lei é administrada imparcial e regularmente de acordo com o princípio da legalidade. Se um mecanismo coercitivo é necessário, é obviamente essencial definir com precisão a modalidade de suas operações. Conhecendo aquilo que ele penaliza e sabendo que está a seu alcance praticá-lo ou não praticá-lo, os cidadãos podem fazer seus planos de

acordo com esta situação. Alguém que obedece as normas conhecidas não precisa temer uma violação de sua liberdade.

As observações acima deixam claro que precisamos de uma explicação para as sanções penais, por mais limitada que seja, mesmo para uma teoria ideal. Dadas as condições da vida humana, algum tipo de ordenação dessa natureza se faz necessário. Sustentei que os princípios que justificam essas sanções podem ser deduzidos do princípio da liberdade. A concepção ideal mostra, pelo menos nesse caso, como deve ser montado o sistema não ideal; e isso confirma a conjectura de que o fundamental é a teoria ideal. Vemos também que o princípio da responsabilidade não se funda na idéia de que o objetivo primeiro da punição é a retribuição ou a denúncia. Pelo contrário, o princípio é reconhecido em nome da própria liberdade. A menos que os cidadãos estejam em condições de conhecer o teor da lei e tenham a oportunidade de levar em conta suas respectivas diretrizes, não se deveria impor-lhes sanções penais. Esse princípio é simplesmente a conseqüência de se ver o sistema jurídico como uma categoria de normas públicas dirigidas a pessoas racionais a fim de regular sua cooperação, atribuindo à liberdade seu peso adequado. Acredito que essa visão da responsabilidade nos possibilita explicar a maioria das excludentes e dirimentes reconhecidas pelo direito criminal, no tópico da *mens rea*, e que pode servir como orientação para uma reforma jurídica. Todavia, não podemos aqui analisar esses pontos[25]. Basta salientar que a teoria ideal exige uma explicação das sanções penais, vistas como um recurso estabilizador, e indica o modo como se deveria elaborar esta parte da teoria da obediência parcial. Em particular, o princípio da liberdade conduz ao princípio da responsabilidade.

Os dilemas éticos que se originam na teoria da obediência parcial também devem ser vistos tendo-se em mente a prioridade da liberdade. Assim, podemos imaginar situações infelizes em que seja permissível insistir com menos veemência na observância dos preceitos do estado de direito. Por exemplo, em algumas eventualidades extremas, alguém pode ser responsabilizado por certas transgressões apesar do preceito dever-implica-poder. Suponhamos que, motivados por fortes antagonismos religiosos, membros de seitas rivais estejam coletando armas e formando grupos armados, em preparação para um conflito civil. Diante dessa situação, o governo pode decretar uma lei que proíbe a posse de armas de fogo (supondo-se que a posse delas já não seja uma contravenção). E a lei pode estabelecer que o fato de se descobrirem armas na casa ou na propriedade do acusado constitui prova suficiente para uma condenação, a menos que ele possa demostrar que elas foram postas lá por outra pessoa. Excetuando-se essa condição, consideram-se irrelevantes a ausência de intenção ou o desconhecimento da posse, e a conformidade com padrões razoáveis de diligência. Argumenta-se que essas justificações normais tornariam a lei ineficaz, e a sua imposição seria impossível.

Embora essa lei viole o preceito dever-implica-poder, ela pode ser aceita pelo cidadão representativo como uma perda menor de liberdade, pelo menos se as penalidades impostas não forem severas demais. (Suponho aqui que o encarceramento, por exemplo, é um cerceamento drástico da liberdade, e assim a severidade da punição prevista deve ser levada em conta.) Analisando a situação do ponto de vista da fase legislativa, pode-se decidir que a formação de grupos paramilitares, que a aprovação da lei pode impedir, constitui um perigo muito maior para a liberdade do cidadão médio do que o fato de alguém ser severamente responsabilizado pela posse de armas. Os cidadãos podem afirmar que a lei é o menor de dois males, conformando-se com o fato de que, embora possam ser considerados culpados por coisas que não fizeram, os riscos para a sua liberdade em qualquer outra situação seriam piores. Uma vez que existem profundos desentendimentos, não há como prevenir a ocorrência de algumas injustiças, segundo a nossa maneira normal de ver as coisas. Tudo o que se pode fazer é limitar essas injustiças da maneira menos injusta.

A conclusão é novamente a de que os argumentos a favor da limitação da liberdade decorrem do próprio princípio da liberdade. Pelo menos até certo ponto, a prioridade da liberdade conduz à teoria da obediência parcial. Assim, na situação dis-

cutida, o bem maior de alguns não foi avaliado em comparação com o bem menor de outros. Tampouco aceitou-se uma liberdade menor em favor de vantagens socioeconômicas. Pelo contrário, apelou-se para o bem comum, visto na forma de liberdades básicas iguais para o cidadão representativo. Circunstâncias infelizes e os desígnios injustos de alguns tornam necessária uma liberdade menor do que a usufruída numa sociedade bem-ordenada. Qualquer injustiça na ordem social fatalmente cobra seu tributo; é impossível que suas conseqüências se-jam inteiramente eliminadas. Na aplicação do princípio da legalidade, devemos ter em mente a totalidade de direitos e deveres que definem as liberdades e, de acordo com eles, harmoniza as reivindicações. Somos às vezes forçados a aceitar certas violações dos princípios, se quisermos mitigar a perda da liberdade por causa de males sociais que não podem ser eliminados, e a visar a menor injustiça que as condições reais permitem.

39. Definição da prioridade da liberdade

Aristóteles observa que uma das peculiaridades dos homens é que eles possuem um senso do justo e do injusto, e que o fato de partilharem um entendimento comum da justiça cria a *polis*[26]. De forma análoga, pode-se dizer, tendo em vista a nossa argumentação, que um entendimento comum da justiça cria uma democracia constitucional. De fato, tentei demostrar, depois de apresentar mais argumentos em defesa do primeiro princípio, que as liberdades básicas de um regime democrático são garantidas da maneira mais sólido por essa concepção da justiça. Em cada caso, as conclusões alcançadas são conhecidas. Meu objetivo foi o de mostrar não apenas que os princípios da justiça combinam com nossos juízos ponderados, mas também que fornecem os argumentos mais fortes em defesa da liberdade. Contrastando com isso, os princípios teleológicos permitem, na melhor das hipóteses, bases incertas para a liberdade ou pelo menos para a liberdade igual. E a liberdade de consciência e a de pensamento não deveriam fundar-se no ceticismo filosófico ou ético, nem na indiferença em relação aos interesses religiosos e morais. Os princípios da justiça definem um caminho apropriado entre o dogmatismo e a intolerância de um lado e, de outro lado, um reducionismo que considera a religião e a moralidade como meras preferências. E já que a teoria da justiça repousa sobre pressupostos pouco exigentes e amplamente acatados, ela pode conseguir uma aceitação geral. Sem dúvida, as nossas liberdades estão mais firmemente embasadas quando derivam de princípios com os quais as pessoas, situadas eqüitativamente umas em relação às outras, podem concordar, se é que existe alguma possibilidade de concordância.

Quero agora examinar mais cuidadosamente o significado da prioridade da liberdade. Não argumentarei em defesa dessa prioridade (deixando a questão de lado até o § 82); em vez disso, desejo esclarecer seu sentido tendo em vista os exemplos anteriores, entre outros. Há várias prioridades que devemos distinguir. Ao falar da prioridade da liberdade estou me referindo à precedência do princípio da liberdade igual em relação ao segundo princípio da justiça. Os dois princípios estão em ordem lexical, e portanto as reivindicações da liberdade devem ser satisfeitas primeiro. Até conseguirmos isso, nenhum outro princípio entra em jogo. A prioridade do direito sobre o bem, ou da oportunidade eqüitativa sobre o princípio de diferença, não nos interessa no momento.

Como ilustram todos os exemplos anteriores, a precedência da liberdade significa que a liberdade pode ser limitada apenas em nome da própria liberdade. Há dois tipos de casos. As liberdades básicas podem ser ou menos amplas, mesmo permanecendo iguais, ou podem ser desiguais. Se a liberdade for menos ampla, o cidadão representativo, ao fazer o balanço da situação, deve julgar esse fato como um ganho para a sua liberdade; e se a liberdade for desigual, a liberdade dos que têm uma liberdade menor deve ter maiores garantias. Nos dois casos a justificativa decorre do sistema global das liberdades iguais. Essas regras de prioridade já foram observadas em várias ocasiões.

Há, porém, mais uma distinção que se deve fazer entre os dois tipos de circunstâncias que justificam ou permitem uma

restrição da liberdade. Primeiro, uma restrição pode decorrer das limitações e acidentes naturais da vida humana, ou de contingências histórico-sociais. A questão da justiça dessas limitações não se coloca. Por exemplo, mesmo numa sociedade bem-ordenada e em circunstâncias favoráveis, a liberdade de pensamento e de consciência está sujeita a regras razoáveis e o princípio de participação tem sua extensão limitada. Essas limitações nascem das condições mais ou menos permanentes da vida política; outras são ajustes a aspectos naturais da condição humana, como acontece com a liberdade menor das crianças. Nesses casos, o problema consiste em descobrir a maneira justa de satisfazer certas limitações.

No segundo tipo de caso, a injustiça já existe, seja nas organizações sociais seja na conduta dos indivíduos. A questão aqui é saber qual a maneira justa de responder à injustiça. Essa injustiça pode, naturalmente, ter muitas explicações, e aqueles que agem injustamente muitas vezes o fazem com a convicção de que estão perseguindo uma causa superior. Os exemplos de facções intolerantes e rivais ilustra essa possibilidade. Mas a propensão humana para a injustiça não constitui um aspecto permanente da vida em comunidade; é maior ou menor, dependendo em grande parte das instituições sociais, particularmente de seu caráter justo ou injusto. Uma sociedade bem-ordenada tende a eliminar ou pelo menos controlar as propensões humanas para a injustiça (ver Capítulos VIII-IX), e portanto as facções belicosas e intolerantes, por exemplo, têm uma probabilidade muito menor de existir, ou de constituir-se num perigo, assim que essa sociedade estiver estabelecida. O modo como a justiça exige que enfrentemos a injustiça é um problema muito diferente do modo como lidar da melhor forma com as inevitáveis limitações e contingências da vida humana.

Esses dois tipos de casos apresentam vários problemas. Deve-se lembrar que a obediência estrita é uma das estipulações da posição original; os princípios da justiça são escolhidos a partir da suposição de que serão obedecidos por todos. Quaisquer falhas são consideradas como exceções (§ 25). Colocando os princípios em ordem lexical, as partes estão escolhendo uma concepção da justiça adequada a condições favoráveis e supon-

do que uma sociedade justa possa com o tempo vir a concretizar-se. Ordenados dessa maneira, os princípios definem então um sistema perfeitamente justo; eles pertencem à teoria ideal e estabelecem os objetivos que orientam o curso de uma reforma social. Mas, mesmo admitindo-se, para o nosso propósito, a solidez desses princípios, ainda devemos indagar com que eficácia eles se aplicam a instituições em condições aquém do favorável, e se fornecem alguma orientação para casos de injustiça. Os princípios e sua ordem lexical não foram adotados tendo em vista essas situações e assim é possível que já não se sustentem.

Não tentarei dar uma resposta sistemática a essas questões. Alguns casos especiais serão discutidos mais adiante (ver Capítulo VI). A idéia intuitiva é dividir a teoria da justiça em duas partes. A primeira parte, a ideal, pressupõe a obediência estrita e elabora os princípios que caracterizam uma sociedade bem-ordenada em circunstâncias favoráveis. Desenvolve a concepção de uma estrutura básica perfeitamente justa e os correspondentes deveres e obrigações das pessoas submetidas às limitações fixas da vida humana. Minha preocupação principal diz respeito a essa parte da teoria. A teoria não ideal, a segunda parte, é elaborada depois da escolha da concepção ideal da justiça; só então as partes perguntam que princípios adotar em condições menos felizes. Como já sugeri, essa divisão da teoria produz duas partes bastante diferentes. Uma consiste nos princípios para determinar ajustes a limitações naturais e contingências históricas; e a outra nos princípios para enfrentar a injustiça.

Vendo a teoria da justiça como um todo, a parte ideal apresenta uma concepção de uma sociedade justa que, se for possível, devemos atingir. As instituições existentes devem ser julgadas à luz dessa concepção e consideradas injustas na medida em que dela se afastam sem razão suficiente. A classificação lexical dos princípios especifica que elementos da teoria ideal são relativamente mais importantes, e as regras de prioridade sugeridas por essa ordenação também devem aplicar-se a casos não ideais. Assim, até onde as circunstâncias o permitem, te-

mos um dever natural de eliminar quaisquer injustiças, a começar pelas mais cruéis que são identificadas pela medida do seu desvio em relação à justiça perfeita. Naturalmente, a idéia é extremamente genérica. A medida do afastamento do ideal depende, em grande parte, da intuição. Mesmo assim, nosso juízo se orienta pela prioridade que a ordenação lexical indica. Se tivermos um quadro razoavelmente claro do que é justo, nossas convicções ponderadas da justiça podem organizar-se melhor, mesmo que não consigamos formular com precisão como essa convergência maior acontece. Assim, embora os princípios da justiça pertençam à teoria de uma situação ideal, geralmente eles são relevantes.

As diversas partes da teoria não ideal podem ser ilustradas por vários exemplos, alguns dos quais já discutimos. Um tipo de situação é o que envolve uma liberdade menos ampla. Uma vez que não haja desigualdades, mas a liberdade de todos ao invés de mais ampla é mais estreita, a questão pode ser avaliada da perspectiva do cidadão representativo igual. Apelar para os interesses desse homem representativo na aplicação dos princípios da justiça é invocar o princípio do interesse comum. (Considero o bem comum como um conjunto de determinadas condições gerais que, num determinado sentido, são igualmente vantajosas para todos.) Vários dentre os exemplos anteriores envolvem uma liberdade menos extensiva: a regulação da liberdade de consciência e da liberdade de pensamento, dentro de padrões coerentes com a ordem pública, e a limitação do alcance da regra da maioria pertencem a essa categoria (§§ 34, 37). Essas limitações nascem das condições permanentes da vida humana e, portanto, esses casos pertencem àquela parte da teoria não ideal que trata das limitações naturais. Os dois exemplos de restrição da liberdade dos intolerantes e da contenção da violência de facções rivais, por envolverem injustiça, pertencem à parte da teoria não ideal que se ocupa da obediência parcial. Em cada um desses quatro casos, porém, a argumentação provém do ponto de vista do cidadão representativo. Seguindo a idéia da ordem lexical, as limitações impostas à

extensão da liberdade ocorrem por causa da própria liberdade e resultam numa liberdade menor, mas ainda igual.

O segundo tipo de caso é o da liberdade desigual. Se alguns cidadãos tiverem mais votos que outros, a liberdade política é desigual; e o mesmo vale se os votos de alguns tiverem um peso muito maior, ou se um segmento da sociedade simplesmente não tiver direito a voto. Em muitas situações históricas, uma liberdade política menor pode ter tido suas justificativas. Talvez a explicação fantasiosa da representação dada por Burke tivesse alguma validade no contexto da sociedade do século XVIII[27]. Nesse caso, reflete o fato de que as várias liberdades não estão todas no mesmo nível, pois, embora naquela época a liberdade política desigual possa ter sido fruto de um aceitável ajuste às limitações históricas, certamente o mesmo não se verifica para a servidão, a escravatura e a intolerância religiosa. Essas limitações não justificam a perda da liberdade de consciência e dos direitos que definem a integridade da pessoa. A defesa de certas liberdades políticas e dos direitos a uma justa igualdade de oportunidades é menos evidente. Como já observei antes (§ 11), pode haver a necessidade de se abdicar de parte dessas liberdades, quando isso for exigido para transformar uma sociedade menos privilegiada numa outra na qual as liberdades básicas possam ser desfrutadas plenamente. Em condições que no momento presente não podemos mudar, talvez não haja nenhuma possibilidade de se instituir o exercício efetivo dessas liberdades; mas, se isso for possível, as mais importantes devem ser concretizadas primeiro. De qualquer maneira, para aceitar a ordem lexical dos dois princípios não somos obrigados a negar que a viabilidade dessas liberdades básicas depende das circunstâncias. Devemos, porém, certificar-nos de que o curso da mudança que está sendo seguido é de tal natureza que por fim serão criadas condições sociais em que as limitações dessas liberdades já não se justifiquem. A realização plena dessas condições é, por assim dizer, a tendência inerente de um sistema justo, a longo prazo.

Admito, com essas observações, que são sempre os que têm menos liberdade que devem ser compensados. Devemos sempre avaliar a situação do ponto de vista das pessoas (seja

considerado da posição da assembléia constituinte, seja do estágio legislativo). É essa restrição que torna praticamente certo que a escravatura e a servidão, pelo menos em suas formas conhecidas, são toleráveis apenas quando atenuam injustiças ainda maiores. Podem ocorrer casos de transição em que a escravidão é melhor que a prática corrente. Suponhamos, por exemplo que cidades-estados, que em ocasiões anteriores nunca fizeram prisioneiros de guerra, mas sempre impuseram a morte aos capturados, concordem por meio de um tratado com a alternativa de mantê-los prisioneiros. Embora não possamos admitir a instituição da escravidão com base nos argumentos de que os ganhos maiores de alguns compensam as perdas de outros, pode acontecer que nessas condições, por todos correrem o risco de serem capturados em guerra, essa forma de escravidão seja menos injusta do que o costume vigente. No mínimo, a servidão contemplada não é (suponhamos) hereditária e é aceita pelos cidadãos livres de cidades-estados mais ou menos iguais. Essa organização parece defensável, vista como um avanço em relação a instituições estabelecidas, se os escravos não forem tratados com excessivo rigor. Presume-se que, com o tempo, ela será totalmente abandonada, uma vez que a troca de prisioneiros de guerra é uma solução ainda mais desejável, dada a preferência pela volta dos membros capturados da comunidade em relação aos serviços de escravos. Mas nenhuma dessas considerações, por mais irreal que seja, tende absolutamente a justificar a escravatura ou a servidão hereditária por meio dessas menções a limitações históricas. Além disso, não se pode neste ponto apelar para a necessidade ou, pelo menos, para a grande vantagem dessas organizações servis em proveito de formas superiores de cultura. Como argumentarei mais adiante, o princípio da perfeição seria rejeitado na posição original (§ 50).

O problema do paternalismo merece aqui alguma discussão, já que foi mencionado na argumentação a favor da liberdade igual, e diz respeito a uma liberdade menor. Na posição original, as partes supõem que, no convívio social, elas são racionais e capazes de conduzir seus próprios interesses. Portanto, não reconhecem quaisquer deveres para com sua própria pessoa, dado que isso é desnecessário para promover seu bem. Mas assim que a concepção ideal tiver sido escolhida, as partes quererão proteger-se contra a possibilidade de suas faculdades não estarem desenvolvidas e de elas não poderem promover racionalmente seus interesses, como acontece no caso de crianças; ou contra a possibilidade de, por alguma desgraça ou acidente, não serem capazes de tomar decisões para o seu bem, como no caso dos que estão gravemente feridos ou mentalmente perturbados. É também racional que se protejam contra suas próprias inclinações irracionais por meio do consentimento dado a um sistema de penalidades que lhes possa dar um motivo suficiente para evitar atos de loucura e pela aceitação de certas imposições destinadas a anular as conseqüências negativas de seu comportamento imprudente. Para esses casos, as partes adotam princípios que estipulam quando os outros estão autorizados a agir em nome delas, ignorando-lhes os desejos presentes, se for necessário; e fazem isso reconhecendo que às vezes sua capacidade de agir racionalmente em seu próprio benefício pode falhar ou faltar por completo[28].

Assim, os princípios do paternalismo são os que as partes reconheceriam na posição original, no intuito de se proteger contra as fraquezas e enfermidades de sua razão e vontade no convívio social. Outras pessoas recebem a autorização e às vezes a injunção de agir em nosso nome para fazerem o que nós mesmos faríamos se agíssemos racionalmente, autorização essa que ganha efetividade apenas quando não podemos cuidar de nosso próprio bem. As decisões paternalistas se orientam pelo conhecimento das próprias preferências e interesses manifestos do indivíduo, na medida em que não forem irracionais ou, na ausência desse conhecimento, pela teoria dos bens primários. Quando pouco ou nada sabemos sobre uma pessoa, agimos por ela como agiríamos em relação a nós mesmos, assumindo o ponto de vista da posição original. Tentamos darlhe o que ela presumivelmente quer, independentemente de outros desejos. Devemos saber demonstrar que, após desenvolver ou recuperar sua capacidade racional, o indivíduo em ques-

tão aceitará nossa decisão em seu nome, e concordará conosco que fizemos por ele o melhor.

No entanto, o requisito de que a outra pessoa, a seu devido tempo, aceite a sua condição, não é de forma alguma suficiente, mesmo que esta condição não seja passível de crítica racional. Assim, imaginemos que duas pessoas, em plena posse de sua razão e vontade, defendam convicções filosóficas ou religiosas diferentes; e suponhamos que haja algum processo psicológico que as converterá fazendo com que cada uma adote a visão da outra, apesar de o processo lhes ser imposto contra seus desejos. Suponhamos que, com o tempo, ambas venham a aceitar, conscientemente, as novas convicções. Mesmo assim não estamos autorizados a submetê-las a esse tratamento. Duas outras estipulações se fazem necessárias: a intervenção paternalista deve ser justificada pela evidente deficiência ou ausência da razão e da vontade; e deve orientar-se pelos princípios da justiça e pelo que se sabe sobre os objetivos e preferências mais permanentes do indivíduo, ou pelo cômputo dos bens primários. Essas limitações impostas à aplicação e à orientação de medidas paternalistas derivam dos pressupostos da posição original. As partes querem garantir a sua integridade pessoal e os seus objetivos e crenças finais, quaisquer que sejam. Os princípios paternalistas são uma proteção contra a nossa própria irracionalidade, e não devem de modo algum ser interpretados como princípios que autorizam ataques contra as nossas convicções e caráter, mesmo que esses ataques ofereçam a perspectiva de garantir o ulterior consentimento. De um modo mais genérico, os métodos educacionais devem igualmente respeitar essas limitações (§ 78).

A força da justiça como eqüidade parece derivar de duas coisas: a exigência de que todas as desigualdades sejam justificadas para os menos favorecidos e a prioridade da liberdade. Essas duas limitações a distinguem do intuicionismo e das teorias teleológicas. Levando-se em conta a discussão anterior, podemos reformular o primeiro princípio da justiça e acoplá-lo à regra de prioridade apropriada. Creio que as mudanças e acréscimos são auto-explicações. Os princípios agora se lêem assim:

Primeiro Princípio

Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos.

Regra de Prioridade

Os princípios da justiça devem ser classificados em ordem lexical e portanto a liberdade só pode ser restringida em nome da liberdade. Existem dois casos: (a) uma redução da liberdade deve reforçar o sistema total de liberdades partilhadas por todos, e (b) uma liberdade menor deve ser considerada aceitável para aqueles cidadãos com a liberdade menor.

Talvez se deva repetir que ainda não apresentei uma argumentação sistemática em defesa da regra de prioridade, embora a tenha verificado em vários casos importantes. Parece adequar-se bastante bem às nossas convicções ponderadas. Mas uma argumentação do ponto de vista da posição original será adiada até a Terceira Parte, onde se poderá trazer à cena toda a força da doutrina contratualista (§ 82).

40. A interpretação kantiana da justiça como eqüidade

No essencial, analisei em grande parte o conteúdo do princípio da liberdade igual e do significado da prioridade dos direitos que esse princípio define. Parece-me apropriado observar a esta altura que existe uma interpretação kantiana da concepção da justiça da qual esse princípio deriva. Essa interpretação se baseia na noção de autonomia de Kant. É um erro, na minha opinião, enfatizar o lugar da generalidade e da universalidade na ética de Kant. A afirmação de que os princípios morais são gerais e universais mal constitui uma novidade em sua obra; e, como já vimos, essas condições de qualquer modo não nos levam muito longe. É impossível construir uma teoria moral sobre uma base tão exígua, e portanto restringir a discussão da doutrina de Kant a essas noções é reduzi-la a trivialidades. A verdadeira força de sua visão reside noutros pontos[29].

Em primeiro lugar, ele começa com a idéia de que os princípios morais são objeto de uma escolha racional. Definem a lei moral que os homens podem racionalmente almejar para dirigir sua conduta numa comunidade ética. A filosofia moral torna-se o estudo da concepção e do resultado de uma decisão racional adequadamente definida. Essa idéia tem conseqüências imediatas. Pois, tão logo pensamos em princípios morais como sendo uma legislação para um âmbito dos objetivos, claro está que estes princípios não apenas devem ser aceitáveis para todos mas devem também ser comuns. Finalmente, Kant supõe que essa legislação moral deve ser acatada em determinadas condições que caracterizam os homens como seres racionais iguais e livres. A descrição da posição original é uma tentativa de interpretar essa concepção. Não quero aqui argumentar em defesa dessa interpretação com base no texto de Kant. Certamente alguns preferem fazer dele uma leitura diferente. Talvez seja melhor tomar as observações que seguem como sugestões para relacionar a justiça como eqüidade com o ponto alto da tradição contratualista em Kant e Rousseau.

Kant acreditava, julgo eu, que uma pessoa age de modo autônomo quando os princípios de suas ações são escolhidos por ela como a expressão mais adequada possível de sua natureza de ser racional igual e livre. Os princípios que norteiam suas ações não são adotados por causa de sua posição social ou de seus dotes naturais, ou em vista do tipo particular de sociedade em que ela vive ou das coisas específicas que venha a querer. Agir com base em tais princípios é agir de modo heterônomo. Ora, o véu de ignorância priva as pessoas que ocupam a posição original do conhecimento que as capacitaria a escolher princípios heterônomos. As partes chegam às suas escolhas em conjunto, na condição de pessoas racionais iguais e livres, sabendo apenas da existência daquelas circunstâncias que originam a necessidade de princípios de justiça.

Sem dúvida, a argumentação em defesa desses princípio faz vários acréscimos à concepção de Kant. Por exemplo, acrescenta a característica de que os princípios escolhidos devem aplicar-se à estrutura básica da sociedade; e premissas que caracterizam essa estrutura são utilizadas para deduzir os princípios da justiça. Mas acredito que esse e outros acréscimos são bastante naturais e se mantêm muito próximos da doutrina de Kant, pelo menos quando se tem uma visão global de seus escritos sobre a ética. Pressupondo, então, que o raciocínio a favor dos princípios de justiça esteja correto, podemos dizer que, quando as pessoas agem com base nesses princípios, estão agindo de acordo com princípios que elas escolheriam em sua condição de pessoas racionais e independentes numa posição original de igualdade. Os princípios de suas ações não dependem das contingências naturais ou sociais, tampouco refletem a tendência resultante da especificidade de seu projeto de vida ou as aspirações que as motivam. Agindo de acordo com esses princípios, as pessoas expressam sua natureza de seres racionais iguais e livres, sujeitos às condições gerais da vida humana. Pois, expressar a natureza própria de um ser de uma determinada espécie é agir com base nos princípios que seriam escolhidos se essa natureza fosse o elemento determinante decisivo. É claro que a escolha das partes na posição original está sujeita às limitações dessa situação. Mas quando, conscientemente, agimos com base nos princípios da justiça ao longo do curso ordinário dos acontecimentos, nós deliberadamente aceitamos as limitações da posição original. Uma razão para se fazer isso, no caso de pessoas que podem e querem agir assim, é dar expressão à própria natureza.

Os princípios da justiça também se apresentam como análogos aos imperativos categóricos. Por imperativo categórico Kant entende um princípio de conduta que se aplica a uma pessoa em virtude de sua natureza de ser racional igual e livre. A validade do princípio não pressupõe que se tenha um desejo ou um objetivo particular. Ao passo que um hipotético imperativo pressupõe, por contraste, tal fato: ele nos leva a dar certos passos como meios eficazes para conseguirmos um objetivo específico. Quer se trate de um desejo voltado para alguma determinada coisa, quer se trate de um desejo de algo mais genérico, como certos tipos de sentimentos agradáveis ou prazeres, o imperativo correspondente é hipotético. Sua aplicabilidade depen-

de de se ter um objetivo que não constitui uma condição necessária para alguém ser um indivíduo humano racional. O argumento a favor dos dois princípios da justiça não supõe que as partes têm objetivos particulares, mas apenas que elas desejam certos bens primários. São coisas que é racional desejar, independentemente de outros desejos. Assim, dada a natureza humana, desejá-las faz parte de ser racional; e embora se presuma que cada um tenha alguma concepção da felicida-de, nada se sabe sobre os objetivos finais de cada um. A preferência por bens primários é derivada, portanto, apenas das suposições mais gerais sobre a racionalidade e sobre as condições da vida humana. Agir com base nos princípios da justiça é agir com base em imperativos categóricos, no sentido de que eles se aplicam a nós, quaisquer sejam os nossos objetivos particulares. Isso simplesmente reflete o fato de que nenhuma dessas contingências aparece como premissa em sua dedução.

Podemos também observar que o pressuposto, no que concerne aos motivos, do desinteresse mútuo, é paralelo à noção kantiana de autonomia e apresenta mais uma razão a favor dessa condição. Até aqui, essa suposição foi usada para caracterizar as circunstâncias da justiça e fornecer uma concepção clara que orientasse o raciocínio das partes. Vimos também que o conceito de benevolência, sendo uma noção de segunda ordem, não levaria a bons resultados. Agora podemos acrescentar que a suposição do desinteresse mútuo deve permitir que a escolha de um sistema de objetivos finais seja livre[30]. A liberdade na concepção da felicidade é limitada apenas por princípios deduzidos de uma doutrina que não impõe nenhuma restrição prévia a essas concepções. Pressupor o desinteresse mútuo na posição original implementa essa idéia. Postulamos que as partes têm exigências opostas num sentido apropriadamente geral. Se seus fins fossem limitados de alguma forma específica, isso apareceria desde o princípio como uma restrição arbitrária da liberdade. Além disso, se as partes fossem concebidas como sendo altruístas ou interessadas em determinadas espécies de satisfação, então os princípios escolhidos se aplicariam, até onde o argumento o demostrou, apenas a pessoas cuja liberdade se limitasse a escolhas compatíveis com o altruísmo ou o hedonismo. Da forma como agora o argumento se apresenta, os princípios da justiça se aplicam a todas as pessoas que têm projetos racionais de vida, qualquer que seja seu conteúdo, e esses princípios representam as limitações apropriadas à liberdade. Assim, é possível dizer que as restrições impostas às concepções da felicidade são o resultado de uma interpretação da situação contratual que não impõe limites prévios ao que os homens desejam. Há uma variedade de razões, portanto, para a premissa do desinteresse mútuo no que concerne à motivação. A premissa não é apenas uma questão de realismo acerca das circunstâncias da justiça ou uma maneira de tornar a teoria gerenciável. Também estabelece um ligação com a idéia kantiana de autonomia.

Há, porém, uma dificuldade que deveria ser esclarecida. Está muito bem expressa em Sidgwick[31]. Ele observa que nada é mais surpreendente na ética de Kant do que a idéia segundo a qual um homem realiza seu verdadeiro eu quando age a partir da lei moral, ao passo que, se permite que suas ações sejam determinadas por desejos de satisfação dos sentidos ou por objetivos contingentes, ele se submete à lei da natureza. No entanto, na opinião de Sidgwick, essa idéia resulta em nada. O autor acha que, do ponto de vista de Kant, a vida de um santo e a de um canalha expressam igualmente o resultado de uma escolha livre (por parte do eu em si, nôumeno) e estão igualmente sujeitas às leis causais (como o seu sensível, ou fenômeno). Kant jamais explica por que o canalha não expressa, numa vida má, a sua identidade e livremente escolhida, da mesma forma que um santo expressa a sua numa vida virtuosa. A objeção de Sidgwick é decisiva, na minha opinião, desde que se suponha, como a exposição de Kant parece admitir, que o eu em si pode escolher qualquer conjunto coerente de princípios, e também que a ação pautada por esses princípios, quaisquer que sejam, é suficiente para expressar a escolha feita como sendo a de um ser racional igual e livre. A reposta de Kant deve ser a de que, embora a ação de acordo com algum conjunto coerente de princípios pudesse ser o resultado de uma decisão por parte do eu em si, nem todas as ações dessa natureza praticadas pelo eu

fenomenológico expressam a escolha de um ser racional igual e livre. Assim, se uma pessoa implementa seu verdadeiro eu expressando-o em suas ações, e se deseja acima de tudo a própria realização, então escolherá agir segundo princípios que manifestam sua natureza de ser racional igual e livre. A parte que falta no argumento diz respeito ao conceito da expressão. Kant não mostrou que a ação pautada pela lei moral expressa nossa natureza de modo identificável, enquanto a ação baseada em princípios contrários não a expressa.

Esse defeito é sanado, na minha opinião, pela concepção da posição original. O ponto essencial é que precisamos de um argumento que mostre quais princípios, caso existam, seriam escolhidos por pessoas racionais iguais e livres, princípios esses que devem ser aplicáveis na prática. Exige-se uma resposta definitiva a essa questão para enfrentar a objeção de Sidgwick. Minha sugestão é que devemos pensar na posição original como sendo, em vários importantes aspectos, como semelhante ao ponto de vista do eu em si, ou nôumeno, perante o mundo. As partes, enquanto objeto do conhecimento intelectual puro, têm completa liberdade para escolher quaisquer princípios que desejem; mas têm também um desejo de expressar sua natureza de membros racionais e iguais do domínio do inteligível, detentores exatamente dessa liberdade de escolha, isto é, seres que podem olhar para o mundo de determinada maneira e expressar essa perspectiva em suas vidas como membros de uma sociedade. Devem decidir, então, quais princípios, conscientemente escolhidos e obedecidos na vida do dia-a-dia, manifestarão da melhor maneira essa liberdade em sua comunidade e revelarão, da maneira mais plena, sua independência em relação às contingências naturais e acidentes sociais. Ora, se esse argumento da doutrina contratualista estiver correto, esses princípios são de fato os que determinam a lei moral, ou mais exatamente, os princípios da justiça para instituições e indivíduos. A descrição da posição original se parece com o ponto de vista do eu em si, ou nôumeno, no que se refere ao significado de um ser racional igual e livre. Nossa natureza de seres desse tipo se revela quando agimos segundo os princípios

que escolheríamos quando essa natureza é colocada nas condições que determinam a escolha. Assim, os homens mostram sua liberdade, sua independência em relação às contingências da natureza e da sociedade, agindo de maneiras que eles teriam aprovado na posição original.

Vemos então que, entendido corretamente, o desejo de agir com justiça deriva em parte do desejo de expressar, da maneira mais plena, o que somos ou podemos ser, isto é, seres racionais iguais e livres, com liberdade de escolha. É por essa razão, creio eu, que Kant fala da incapacidade de agir segundo a lei moral como sendo causa de vergonha e não de sentimentos de culpa. E isso é apropriado, uma vez que, para ele, agir injustamente é agir de uma maneira que não expressa a nossa natureza de seres racionais iguais e livres. Tais ações ferem, portanto, o nosso amor-próprio, o senso de nosso valor como pessoas, e a experiência dessa perda causa vergonha (§ 67). Agimos como se pertencêssemos a uma categoria inferior, como se fôssemos criaturas cujos princípios básicos fossem determinados pelas contingências naturais. Aqueles que pensam na doutrina de Kant como uma doutrina da lei e da culpa fazem dele uma interpretação bastante equivocada. O principal objetivo de Kant é aprofundar e justificar a idéia de Rousseau de que liberdade é agir de acordo com a lei que nós estabelecemos para nós mesmos. E isso conduz não a uma moralidade de comando austero, mas sim a uma ética de auto-estima e respeito mútuo[32].

A posição original pode, então, ser vista como uma interpretação procedimental da concepção kantiana de autonomia, e do imperativo categórico, dentro da estrutura de uma teoria empírica. Os princípios que regulam o domínio dos objetivos são os que seriam escolhidos nessa posição, e a descrição dessa posição nos possibilita explicar em que sentido agir com base nesses princípios expressa a nossa natureza de pessoas racionais iguais e livres. Essas noções já não são puramente transcendentes e desprovidas de conexões explicáveis com a conduta humana, pois a concepção procedimental da posição original nos permite estabelecer esses vínculos. Naturalmente, afastei-me das concepções de Kant em vários aspectos. Não posso aqui

discutir essas questões; mas há dois pontos que devemos observar. Parti da suposição de que a escolha da pessoa na qualidade de eu em si é uma escolha coletiva. A força decorrente da natureza igual do eu está no fato de que os princípios escolhidos devem ser aceitáveis para os outros eus. Já que todos são similarmente racionais e livres, cada um deve ter uma voz igual na adoção dos princípios públicos da comunidade ética. Isso significa que, na qualidade de seres em si, todos devem dar seu consentimento a esses princípios. A menos que os princípios do homem vil fossem objeto de acordo, eles não podem expressar essa livre escolha, por mais que um eu singular possa estar decidido a adotá-los. Mais adiante, tentarei definir de modo claro um sentido em que esse consenso unânime é a melhor expressão da natureza até mesmo de um único eu (§ 85). Isso de forma alguma anula os interesses da pessoa, como a natureza coletiva da escolha talvez pareça sugerir. Mas, por enquanto, deixo de lado essa questão.

Em segundo lugar, pressupus sempre que as partes sabem que estão sujeitas às condições da vida humana. Estando no âmbito das circunstâncias da justiça, elas estão situadas no mundo junto com outros homens, que também enfrentam limitações de escassez moderada e de reivindicações concorrentes. A liberdade humana deve ser regulada por princípios escolhidos à luz dessas restrições naturais. Assim, a justiça como eqüidade é uma teoria da justiça humana e entre as suas premissas estão os fatos elementares acerca das pessoas e de seu lugar na natureza. A liberdade das puras inteligências (Deus e os anjos) não está sujeita a essas restrições, situando-se fora do âmbito da teoria. Talvez Kant quisesse aplicar sua doutrina a todos os seres racionais como tais e, portanto, a situação social dos homens no mundo não deve ter papel algum na determinação dos princípios primeiros da justiça. Neste caso, temos uma outra diferença entre a justiça como eqüidade e a teoria kantiana.

Mas a minha interpretação kantiana não tem a intenção de ser uma interpretação da doutrina de Kant propriamente dita, mas sim da justiça como eqüidade. A visão de Kant é marcada por várias dicotomias, em especial, as dicotomias entre o necessário e o contingente, a forma e o conteúdo, a razão e o desejo, os nôumenos e os fenômenos. Para muitos, abandonar essas dicotomias, tais quais como foram entendidas por ele, é abandonar o caráter distintivo de sua teoria. Meu modo de ver é diferente. Sua concepção moral tem uma estrutura característica que é mais claramente discernível quando esses dualismos não são tomados no sentido que ele lhes atribuiu, mas sim quando eles são remodelados e sua força moral é reformulada no âmbito de uma teoria empírica. Aquilo que chamei de interpretação kantiana mostra como isso é possível.

Capítulo V

As parcelas distributivas

Neste capítulo, abordo o segundo princípio da justiça e descrevo uma organização das instituições que satisfaz as suas exigências dentro do contexto de um Estado moderno. Começo pela observação de que os princípios da justiça podem servir como parte de uma doutrina da economia política. A tradição utilitarista tem enfatizado essa aplicação, e portanto devemos observar como esses princípios se comportam em relação a isso. Também enfatizo que esses princípios trazem em seu bojo um certo ideal das instituições sociais, e esse fato será de importância quando considerarmos os valores da comunidade na Parte III. A título de preparação para as discussões posteriores, faço alguns comentários sobre os sistemas econômicos, sobre o papel dos mercados, e coisas afins. Volto-me então para o difícil problema da poupança e da justiça entre as gerações. Os pontos essenciais são alinhados de uma forma intuitiva, após o que seguem algumas observações dedicadas à questão da preferência temporal e a alguns outros casos de prioridade. Depois disso, tento mostrar que a análise das parcelas distributivas pode explicar o lugar dos preceitos da justiça ditados pelo senso comum. Também examino o perfeccionismo e o intuicionismo como teorias da justiça distributiva, concluindo assim até certo ponto a comparação com outras visões tradicionais. Ao longo de toda a discussão, a questão da escolha entre a economia da propriedade privada e o socialismo é deixada em aberto; falando somente do ponto de vista da teoria da justiça, várias estruturas básicas parecem satisfazer os respectivos princípios.

41. O conceito de justiça na economia política

Meu objetivo neste capítulo é observar como os dois princípios funcionam como uma concepção da economia política, ou seja, como padrões através dos quais podemos analisar as organizações e políticas econômicas e suas instituições básicas. (A economia do bem-estar é muitas vezes definida da mesma maneira[1]. Não utilizo esse termo porque "bem-estar" sugere que a concepção moral implícita é utilitarista; a expressão "escolha social" é muito melhor, embora eu acredite que as suas conotações são ainda muito restritas.) Uma doutrina da economia política deve incluir uma interpretação do bem público que se baseie numa concepção da justiça. Deve orientar as reflexões do cidadão quando ele considera as questões da política econômica e social. O cidadão deve assumir a perspectiva da convenção constituinte ou a do estágio legislativo e avaliar como se aplicam os princípios da justiça. Uma opinião política se refere ao que promove o bem da organização política como um todo, e se fundamenta algum critério para a justa divisão das vantagens sociais.

Desde o início, salientei que a justiça como eqüidade se aplica à estrutura básica da sociedade. Trata-se de uma concepção que serve para classificar as formas sociais consideradas como sistemas fechados. Alguma decisão a respeito dessas organizações básicas é fundamental e não pode ser evitada. De fato, o efeito cumulativo da legislação econômica e social é o de especificar a estrutura básica. Além disso, o sistema social dá forma às futuras necessidades e aspirações de seus cidadãos. Determina, em parte, que tipo de pessoas eles querem ser e também o tipo de pessoas que são. Assim, um sistema econômico não é apenas um dispositivo institucional para satisfazer desejos e necessidades existentes, mas também um modo de criar e modelar as necessidades futuras. O modo como os homens trabalham em conjunto agora para satisfazer os seus desejos atuais afeta os desejos que eles terão mais tarde, o tipo de pessoas que virão a ser. Essas questões são, sem dúvida, perfeitamente óbvias, e sempre foram reconhecidas. Foram enfatizadas por economistas tão diferentes quanto Marshall e Marx[2]. Como as organizações econômicas produzem esses efeitos, e de fato devem fazê-lo, a escolha dessas instituições envolve alguma concepção humana do bem e da estrutura das instituições que a implementam. Essa escolha deve, portanto, ser feita com base em motivos morais, políticos e também econômicos. As considerações sobre a eficiência são apenas uma das bases de decisão, e muitas vezes têm uma importância relativa também menor. Sem dúvida, essa decisão pode não ser enfrentada abertamente, sendo tomada por omissão. Muitas vezes concordamos sem pensar na concepção política e moral implícita no *status quo*, ou deixamos que as coisas sejam resolvidas pelo resultado da ação de forças sociais e econômicas concorrentes. Mas a economia política deve examinar esse problema mesmo que a conclusão final seja a de que é melhor deixar a decisão ao curso dos eventos.

Pode parecer, à primeira vista, que a influência do sistema social sobre as necessidades humanas e sobre a visão que os homens têm de si próprios coloca uma objeção decisiva à visão contratualista. Pode-se pensar que essa concepção da justiça se baseia nos objetivos de indivíduos concretos e regula a ordem social através de princípios que as pessoas escolheriam com base nesses objetivos. Como, então, pode essa doutrina determinar um ponto de Arquimedes, a partir do qual a própria estrutura básica possa ser avaliada? Pode parecer que não há outra alternativa exceto julgar as instituições à luz de uma concepção ideal da pessoa, que se baseia em fundamentos perfeccionistas ou apriorísticos. Mas, como deixa claro a análise da posição original e sua interpretação kantiana, não devemos ignorar a natureza muito especial dessa situação e o alcance dos princípios nela adotados. Só são postuladas as hipóteses mais genéricas sobre os objetivos das partes, ou seja, supõe-se que elas nutrem um interesse pelos bens sociais primários, por coisas que os homens presumivelmente querem, independentemente do que mais possam querer. Com certeza, a teoria desses bens depende de premissas psicológicas que podem revelar-se incorretas. Mas, de qualquer modo, a idéia é definir uma classe

de bens que são normalmente desejados como partes de planos racionais de vida, planos esses que podem incluir os mais variados tipos de objetivos. Supor, então, que as partes querem esses bens, e fundar uma concepção da justiça nessa suposição, não é ligá-la a um padrão particular de interesses humanos, tal como pode ser criada por uma determinada organização das instituições. A teoria da justiça pressupõe, de fato, uma teoria da felicidade, mas dentro de limites amplos isso não condiciona a escolha do tipo de pessoas que os homens querem ser.

Entretanto, uma vez deduzidos os princípios da justiça, a doutrina contratualista de fato estabelece certos limites para a concepção do desejável. Esses limites decorrem da prioridade da justiça sobre a eficiência, bem como da prioridade da liberdade sobre as vantagens econômicas e sociais (supondo-se que a ordem serial prevaleça). Pois, como observei anteriormente (§ 6), essas prioridades significam que os desejos de coisas que são inerentemente injustas, ou os desejos que não podem ser satisfeitos exceto pela violação de acordos justos, não têm peso algum. Não tem valor satisfazer esses desejos, e o sistema social deve desencorajá-los. Além disso, devemos levar em consideração o problema da estabilidade. Um sistema justo deve gerar sua própria sustentação. Isso quer dizer que ele deve ser ordenado de modo a originar em seus membros o senso de justiça correspondente, um desejo efetivo de agir de acordo com as suas regras por motivos de justiça. Assim, a exigência da estabilidade e o critério de desencorajar desejos que entram em conflito com os princípios da justiça impõem maiores restrições às instituições. Estas devem não apenas ser justas, mas também estruturadas de modo a encorajar a virtude da justiça naqueles que delas fazem parte. Nesse sentido, os princípios da justiça definem uma parte do ideal da pessoa que deve ser respeitado pelas organizações sociais e econômicas. Finalmente, como revelou o argumento a favor da incorporação de ideais nos princípios que nos regem, certas instituições são reclamadas pelos dois princípios. Eles definem uma estrutura básica ideal, ou pelos menos o perfil de uma tal estrutura, na direção da qual o curso da reforma deve evoluir.

O resultado dessas considerações é que a justiça como eqüidade não está à mercê de interesses e necessidades concretas. Ela define um ponto de Arquimedes para a avaliação do sistema social, sem invocar considerações apriorísticas. O objetivo de longo alcance da sociedade é fixado em suas linhas principais, independentemente dos desejos e necessidades particulares de seus membros atuais. E uma concepção ideal da justiça é assim definida, uma vez que as instituições devem fomentar a virtude da justiça e desencorajar desejos e aspirações que com ela são incompatíveis. Sem dúvida, o ritmo da mudança e as reformas específicas que são necessárias em qualquer momento dado dependem das condições existentes. Mas a concepção da justiça, a forma geral de uma sociedade justa e a pessoa ideal que lhe corresponde não estão nessa mesma relação de dependência. Não se coloca a questão de saber se os desejos que os homens têm de desempenhar um papel superior ou inferior podem ou não ser tão desenvolvidos a ponto de se permitirem instituições autocráticas, ou se as percepções dos homens em relação às práticas religiosas dos outros são ou não desorganizadas a ponto de não se poder permitir a liberdade de consciência. Não cabe perguntar se, em condições razoavelmente favoráveis, os ganhos econômicos de instituições tecnocráticas, porém autoritárias, podem ser tão grandes a ponto de justificar o sacrifício das liberdades básicas. Com certeza, essas observações supõem que as hipóteses gerais a partir das quais foram escolhidos os princípios da justiça estão corretas. E, se elas de fato estiverem, esse tipo de questão já está decidido por esses princípios. Certas formas institucionais estão implícitas na concepção da justiça. Essa visão partilha com o perfeccionismo a característica de fixar para a pessoa um ideal que restringe a sua busca de desejos concretos. Nesse sentido, tanto a justiça como eqüidade quanto o perfeccionismo se opõem ao utilitarismo.

Pode parecer que, pelo fato de o utilitarismo não fazer distinções entre a qualidade dos desejos e todas as satisfações terem algum valor, não existem, nessa concepção, critérios para escolher entre sistemas de desejos ou ideais da pessoa. Pelo menos de um ponto de vista teórico, tal suposição é incorreta.

O utilitarista pode sempre argumentar que, dadas as condições sociais e os interesses humanos sendo o que são, e levando-se em conta como eles vão se desenvolver segundo esta ou aquela ordenação institucional, encorajar um padrão de necessidades em detrimento de um outro provavelmente conduzirá a um maior saldo líquido (ou a uma média mais alta) de satisfação. Com base nisso, o utilitarista seleciona entre os possíveis ideais da pessoa. Algumas atitudes e desejos, sendo incompatíveis com a cooperação social frutífera, tendem a reduzir a felicidade total (ou a sua média). Falando em termos gerais, as virtudes morais são disposições e desejos efetivos nos quais podemos nos basear para promover a maior saldo de bem-estar. Assim, seria um erro alegar que o princípio da utilidade não fornece fundamentos para a escolha entre ideais da pessoa, embora na prática a sua aplicação possa ser difícil. No entanto, a escolha realmente depende de desejos existentes e das circunstâncias sociais concretas, assim como de sua continuação espontânea no futuro. Essas condições iniciais podem ter grande influência sobre a concepção do bem humano que deve ser promovida. Tanto a justiça como eqüidade quanto o perfeccionismo estabelecem de forma independente uma concepção ideal da pessoa e da estrutura básica, de modo que não só certos desejos e inclinações são desestimulados, mas também o efeito das circunstâncias iniciais por fim poderá desaparecer. A diferença consiste em que no utilitarismo, não podemos ter certeza do que irá acontecer. Como não há nenhum ideal incorporado em seu princípio básico, o ponto de partida pode sempre influenciar o caminho que vamos seguir.

Em resumo, o ponto essencial é que, apesar dos traços individualistas da justiça como eqüidade, os dois princípios da justiça não dependem de desejos existentes ou de condições sociais concretas. Assim, podemos deduzir uma concepção de uma estrutura básica justa, e um ideal da pessoa compatível com ela, que podem servir como um padrão para a avaliação das instituições, e como orientação geral da mudança social. A fim de encontrar um ponto de Arquimedes, não é necessário recorrer a princípios perfeccionistas ou apriorísticos. Supondo certos desejos genéricos, tais como o desejo dos bens sociais primários, e tomando como base os consensos que seriam formulados em uma situação inicial adequadamente definida, podemos atingir a independência necessária em relação às circunstâncias existentes. A posição original é caracterizada de tal modo que a unanimidade é possível; as deliberações de qualquer pessoa em particular são típicas de todas elas. Além disso, a mesma situação se verifica para os juízos ponderados dos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada e efetivamente regulada pelos princípios da justiça. Todos têm um senso de justiça semelhante, e, com relação a isso, uma sociedade bem-ordenada é homogênea. O debate político recorre a esse consenso moral.

Pode-se pensar que a suposição de unanimidade é peculiar à filosofia política do idealismo[3]. No entanto, no modo como ela é utilizada na visão contratualista, não há nada caracteristicamente idealista na suposição da unanimidade. Essa condição faz parte da concepção procedimental da posição original, e representa uma restrição imposta ao argumento. Desse modo, ela dá forma ao conteúdo da teoria da justiça, aos princípios que devem estar de acordo com nossos juízos ponderados. De forma semelhante, Hume e Adam Smith supõem que, se os homens assumissem um certo ponto de vista, ou seja, o do espectador imparcial, eles seriam conduzidos a convicções semelhantes. Uma sociedade utilitarista pode também pode ser bem-ordenada. A maior parte da tradição filosófica, o que inclui o intuicionismo, fez a suposição de que existe alguma perspectiva adequada a partir da qual se pode esperar a unanimidade em questões morais, pelo menos entre pessoas racionais com informações relativamente suficientes e semelhantes. Ou que, se a unanimidade é impossível, as disparidades entre os julgamentos são grandemente reduzidas, se tal ponto de vista é adotado. Diferentes teorias morais se originam de diferentes interpretações desse ponto de vista, que chamei de situação inicial. Nesse sentido, a idéia da unanimidade entre pessoas racionais está implícita em toda a tradição da filosofia moral.

O que distingue a justiça como eqüidade é o modo como essa concepção caracteriza a situação inicial, o quadro em

que a condição de unanimidade se apresenta. Como é possível fazer uma interpretação kantiana da posição original, essa concepção da justiça tem de fato afinidades com o idealismo. Kant tentou dar um fundamento filosófico para a idéia da vontade geral proposta por Rousseau. A teoria da justiça, por sua vez, tenta apresentar uma interpretação procedimental natural da concepção kantiana do reino dos objetivos, e das noções de autonomia e de imperativo categórico (§ 40). Desse modo, a estrutura subjacente à doutrina kantiana é separada de seu contexto metafísico, a fim de que se possa observá-la com maior clareza e apresentá-la relativamente livre de objeções.

Há uma outra semelhança com o idealismo: a justiça como eqüidade concede um lugar central para o valor da comunidade, e depende da interpretação kantiana para explicá-lo. Discuto esse tópico na Parte III. A idéia essencial é que queremos explicar os valores sociais, o caráter intrinsecamente bom das atividades institucionais comunitárias e associativas, através de uma concepção da justiça que, em sua base teórica, é individualista. Por motivos de clareza, entre outros, não queremos ter por base um conceito indefinido de comunidade, ou supor que a sociedade é um todo orgânico com vida própria e distinta da vida de todos os seus membros em suas inter-relações. Assim, a concepção contratualista da posição original é elaborada em primeiro lugar. Ela é razoavelmente simples e o problema da escolha racional que coloca é relativamente preciso. A partir dessa concepção, por mais individualista que ela possa parecer, devemos explicar o valor da comunidade. Caso contrário, a teoria da justiça não terá sucesso. A fim de conseguirmos isso, precisaremos de uma explicação do bem primário que é constituído pela auto-estima que a relacione com as partes da teoria já desenvolvidas. Mas, por enquanto, deixarei de lado esses problemas, e continuarei a considerar algumas outras implicações dos dois princípios da justiça para os aspectos econômicos da estrutura básica.

42. Algumas observações sobre os sistemas econômicos

É essencial ter em mente que o nosso tema é a teoria da justiça e não a economia, por mais elementar que seja. Temos interesse apenas em alguns problemas morais da economia política. Por exemplo, indagarei: qual é a taxa adequada de poupança ao longo do tempo, como deveriam ser organizadas as instituições básicas relativas à taxação e à propriedade, ou a que nível deve ser fixado o mínimo social? Fazendo essas perguntas, minha intenção não é explicar a teoria econômica, e muito menos acrescentar algo ao que ela diz sobre o funcionamento dessas instituições. Tentar fazer isso aqui seria obviamente inadequado. Certas partes elementares da teoria econômica são trazidas apenas para ilustrar o conteúdo dos princípios da justiça. Se a teoria econômica for usada de maneira incorreta, ou se a doutrina tradicional estiver em si mesma errada, espero que isso não prejudique os propósitos da teoria da justiça. Mas, como já vimos, os princípios éticos dependem de fatos genéricos e, portanto, uma teoria da justiça para a estrutura básica pressupõe uma análise dessas ordenações. É necessário formular algumas hipóteses e esmiuçar as suas conseqüências para que possamos testar as concepções morais. Essas hipóteses certamente serão imprecisas e excessivamente simplificadas, mas isso não tem muita importância se as hipóteses nos possibilitarem revelar o conteúdo dos princípios da justiça; para nós basta que, numa ampla gama de circunstâncias, o princípio da justiça nos conduza a conclusões aceitáveis. Em resumo, as questões da economia política são discutidas simplesmente para que se descubra a sustentação prática da justiça como eqüidade. Discuto essas questões assumindo o ponto de vista do cidadão que tenta organizar seus julgamentos a respeito da justiça das instituições econômicas.

A fim de evitar mal-entendidos e indicar alguns dos principais problemas, começarei com algumas poucas observações a respeito dos sistemas econômicos. A economia política se preocupa seriamente com o setor público, e com a forma adequada das instituições básicas que regulam a atividade econômica,

com os impostos e os direitos de propriedade, com a estrutura dos mercados, e assim por diante. Um sistema econômico regula os bens que são produzidos e por quais meios, quem os recebe e em troca de quais contribuições, e o tamanho da fração de recursos sociais que é destinada à poupança e ao provimento de bens públicos. Idealmente, todos esses problemas deveriam ser ordenados de formas que satisfizessem os dois princípios da justiça. Mas temos de perguntar se isso é possível, e quais são as exigências específicas desses princípios.

Para começar, é útil distinguir entre dois aspectos do setor público; caso contrário, a diferença entre uma economia de propriedade privada e o socialismo permanecerá obscura. O primeiro aspecto se relaciona com a propriedade dos meios de produção. A distinção clássica define que o tamanho do setor público no socialismo (medido pela fração da produção total das empresas estatais geridas seja por representantes do estado ou por conselhos de trabalhadores) é muito maior. Em uma economia de propriedade privada, o número de empresas públicas é presumivelmente menor, e, de qualquer forma, se limita a casos especiais como os serviços públicos e o transporte.

Uma outra característica bastante diferente do setor público é a proporção do total dos recursos sociais destinada aos bens públicos. A distinção entre bens privados e bens públicos levanta várias questões intrincadas, mas a idéia principal é que um bem público tem dois traços característicos, a indivisibilidade e o caráter público[4]. Ou seja, há muitos indivíduos, um público, por assim dizer, que quer uma quantidade maior ou menor desse bem, mas para que todos possam desfrutá-lo, todos devem usufruí-lo na mesma quantidade. A quantidade produzida não pode ser dividida, da mesma forma como o são os bens privados, e comprada pelos indivíduos, de acordo com a suas preferências, em quantidades maiores ou menores. Há vários tipos de bens públicos, dependendo de seu grau de indivisibilidade e da dimensão do público envolvido. O exemplo máximo de um bem público é aquele de um bem absolutamente indivisível e que afeta toda a sociedade. Um exemplo típico é a defesa da nação contra um ataque estrangeiro (injustificado). Todos os cidadãos devem receber esse bem na mesma quantidade; não se pode conceder uma proteção variável de acordo com seus desejos. Nesses casos a conseqüência da indivisibilidade e do caráter público é que o provimento de bens públicos deve ser assegurado pelo processo político, e não pelo mercado. Tanto a quantidade a ser produzida quanto o seu financiamento devem ser estabelecidos por lei. Como não existe o problema da distribuição, uma vez que todos os cidadãos recebem a mesma quantidade, os custos de distribuição são nulos.

Vários traços dos bens públicos decorrem dessas duas características. Em primeiro lugar, há o problema do passageiro clandestino[5]. Quando o público é grande e inclui muitos indivíduos, existe a tentação de que cada pessoa tente se eximir de fazer a sua parte. Isso acontece porque, não importa o que um homem faça, sua ação não afetará a quantia produzida de modo significativo. Ele considera a ação coletiva dos outros como um fato estabelecido, de uma maneira ou de outra. Se o bem público é produzido, o prazer de seu desfrute não será diminuído se ele não der a sua contribuição. Se não for produzido, a sua ação também não teria alterado a situação de qualquer forma. Um cidadão recebe a mesma proteção contra a invasão estrangeira, independentemente de ele ter ou não pago os seus impostos. Portanto, nesse caso extremo, não se pode esperar que aconteçam mecanismos de troca e acordos voluntários.

Decorre que o fornecimento e o financiamento dos bens públicos deve ficar a cargo do Estado, e alguma regra imperativa que exija o pagamento deve ser imposta. Mesmo se todos os cidadãos estivessem dispostos a pagar o que lhes cabe, supõe-se que eles só o fariam se tivessem a certeza de que os outros também pagarão a sua quota. Assim, mesmo depois que os cidadãos concordaram em agir coletivamente e não como indivíduos isolados que tomam as ações dos outros como fatos dados, ainda resta a tarefa de garantir a aceitação. O senso de justiça nos leva a promover sistemas justos e a desempenhar neles a nossa parte quando acreditamos que os outros, ou pelo menos um número suficiente deles, farão também a sua. Mas, em circunstâncias normais, uma certeza razoável em relação a

isso só pode ser obtida se houver uma regra imperativa efetivamente aplicada. Supondo que o bem público beneficie a todos, e que todos concordem com a sua produção, o uso da coerção é perfeitamente racional do ponto de vista de cada indivíduo. Muitas das atividades tradicionais do governo, na medida em que são justificáveis, podem ser explicadas dessa forma[6]. A necessidade da imposição das regras pelo estado ainda existirá mesmo que todos sejam movidos pelo mesmo senso de justiça. As propriedades características dos bens públicos essenciais necessitam de consentimento coletivo, e todos precisam de uma garantia sólida de que esse será mantido.

Um outro aspecto da natureza dos bens públicos é o dos efeitos externos. Quando os bens são públicos e indivisíveis, a sua produção causará benefícios e perdas para outros que talvez não tenham sido considerados por aqueles que fornecem esses bens e que decidem quem deve produzi-los. Dessa forma, no caso extremo, se apenas uma parte dos cidadãos paga os impostos que devem cobrir os custos dos bens públicos, toda a sociedade é mesmo assim beneficiada pelos bens fornecidos. No entanto, aqueles que determinam essa arrecadação talvez não considerem esses efeitos, e portanto o montante de gastos públicos é presumivelmente diverso do que seria se todos os benefícios e perdas tivessem sido considerados. Os casos mais freqüentes são aqueles em que a indivisibilidade é parcial e o público menor. Alguém que se vacinou contra uma doença contagiosa ajuda os outros e também a si mesmo; e embora essa proteção possa não ter valor para essa pessoa em particular, ela pode ser válida para a comunidade local, quando todas as vantagens forem consideradas. E, é claro, há os casos notáveis de danos públicos, como o quando as indústrias provocam a poluição e a erosão do ambiente natural. Esses custos não são em geral considerados pelo mercado, de modo que os bens produzidos são vendidos por preços muito inferiores ao seus custos sociais marginais. Há uma divergência entre a contabilidade privada e a social que o mercado deixa de registrar. Uma tarefa essencial da lei e do governo é instituir as correções necessárias.

Fica evidente, então, que a indivisibilidade e o caráter público de certos bens essenciais, juntamente com os efeitos externos e as tentações às quais eles dão origem, tornam necessária a aprovação coletiva organizada e garantida pelo Estado. É uma visão superficial aquela que considera que a regra política é fundada unicamente na propensão dos homens para o egoísmo e à injustiça. Pois, mesmo entre homens justos, quando se trata de bens indivisíveis em relação a um grande número de indivíduos, suas decisões isoladas não conduzirão ao bem comum. Alguma aceitação coletiva é necessária e todos querem assegurar que ela será honrada para que cada um se disponha a fazer a sua parte. Em uma grande comunidade, não se garante o grau de confiança mútua na integridade alheia que tornaria supérflua a coerção. Em uma sociedade bem-ordenada, as sanções exigidas são indubitavelmente suaves, e podem nunca vir a ser aplicadas. Ainda assim, a existência desses dispositivos é uma condição normal da vida humana, mesmo nesse caso.

Nessas observações, distingui entre os problemas do isolamento e da garantia[7]. O primeiro tipo de problema surge sempre que o resultado das decisões de muitos indivíduos tomadas isoladamente é, para todos, pior do que algum outro curso de ação, mesmo que, tomando a conduta dos outros como fatos estabelecidos, a decisão de cada pessoa seja perfeitamente racional. Esse é simplesmente o caso genérico do dilema do prisioneiro, do qual o estado de natureza formulado por Hobbes é um exemplo clássico[8]. O problema do isolamento é identificar essas situações e garantir o compromisso coletivo obrigatório que seria melhor do ponto de vista de todos. O problema da garantia é diferente. Aqui o objetivo é assegurar às partes que cooperam, que o acordo comum está sendo mantido. A disposição de cada pessoa a contribuir depende da contribuição das outras. Portanto, para manter a confiança comum no sistema que é, do ponto de vista de todos, superior ou, no mínimo, melhor que a situação que se verificaria em sua ausência, deve-se estabelecer algum dispositivo para administrar multas e penalidades. É aqui que a mera existência de uma autoridade efetiva, ou mesmo a crença genérica em sua eficácia, tem um papel crucial.

Uma última observação sobre os bens públicos. Como a proporção de recursos sociais destinada à sua produção é distinta da questão da propriedade pública dos meios de produção, não há ligação necessária entre ambas. Uma economia de propriedade privada pode alocar uma grande fração da renda nacional para esses propósitos, uma sociedade socialista pode alocar uma fração pequena, e vice-versa. Existem bens públicos de vários tipos, que variam desde equipamentos militares até serviços de saúde. Tendo obtido o consenso político sobre a distribuição e o financiamento desses itens, o governo pode comprá-los do setor privado ou de empresas estatais. A relação específica de bens públicos produzidos e os procedimentos adotados para limitar os danos públicos dependem da sociedade em questão. Não se trata de uma questão de lógica institucional, mas de sociologia política, que abrange o modo pelo qual as instituições afetam o saldo de benefícios políticos.

Tendo considerado brevemente dois aspectos do setor público, eu gostaria de concluir com alguns poucos comentários sobre a extensão em que as organizações econômicas podem se basear em um sistema de mercados onde os preços são determinados de forma livre pela oferta e pela procura. É preciso distinguir vários casos. Todos os regimes irão normalmente usar o mercado para distribuir os bens de consumo realmente produzidos. Qualquer outro procedimento tem dificuldades administrativas, e os dispositivos de racionamento e seus correlatos serão utilizados apenas em casos especiais. Mas, em um sistema de mercado livre, a produção de bens também é orientada, quanto ao tipo e à quantidade, pelas preferências dos consumidores, indicadas pelas suas compras no mercado. Os bens que trazem um lucro maior que o normal serão produzidos em maiores quantidades até que o lucro excedente seja reduzido. Em um regime socialista, as preferências dos planejadores ou as decisões coletivas muitas vezes desempenham um papel preponderante na determinação da orientação da produção. Tanto o sistema de propriedade privada quanto o socialista normalmente permitem a livre escolha da ocupação e do lugar de trabalho. Apenas sob sistemas de coerção de qualquer um desses sistemas é que existe uma interferência explícita nessa liberdade.

Finalmente, uma característica básica é a extensão em que o mercado é utilizado para decidir a taxa de poupança e a orientação do investimento, assim como a fração da riqueza nacional destinada à conservação do bem-estar das gerações futuras e a impedir que sejam atingidas por danos irremediáveis. Aqui há várias possibilidades. Uma decisão coletiva pode determinar a taxa de poupança, enquanto a orientação do investimento é deixada em grande parte a empresas individuais que competem para captar os fundos existentes. Tanto numa sociedade da propriedade privada quanto num regime socialista, pode haver uma grande preocupação com a prevenção de danos irreversíveis e com a preservação de recursos naturais e do meio ambiente. Mas, novamente, qualquer um dos dois sistemas pode se sair bastante mal.

É evidente, portanto, que não há vínculo essencial entre o funcionamento dos mercados livres e a posse privada dos meios de produção. A idéia de que, em condições normais, os preços competitivos são justos ou eqüitativos remonta, no mínimo, à época medieval[9]. Embora a noção de que uma economia de mercado é, em algum sentido, o melhor sistema tenha sido pesquisada com todo o cuidado pelos chamados economistas burgueses, essa ligação é uma contingência histórica no sentido de que, pelo menos teoricamente, um regime socialista pode se valer das vantagens desse sistema[10]. Uma dessas vantagens é a eficiência. Em certas condições, os preços competitivos selecionam os bens que devem ser produzidos e alocam os recursos para a sua produção de tal maneira que não há como melhorar nem a escolha dos métodos produtivos pelas empresas, nem a distribuição dos bens que resulta das compras feitas pelos consumidores. Não existe uma reordenação da configuração econômica resultante que melhore a situação de um consumidor (em vista de suas preferências) sem que, com isso, piore a condição de um outro. Nenhuma outra troca mutuamente vantajosa é possível; nem existem quaisquer processos produtivos im-

plementáveis que fornecerão uma maior quantidade do bem desejado sem que exijam uma redução na produção de outro. Pois, se assim não fosse, a situação de alguns indivíduos poderia se tornar mais vantajosa sem, com isso, acarretar uma perda para outra pessoa. A teoria do equilíbrio geral mostra como, dadas as condições adequadas, a informação fornecida pelos preços leva os agentes econômicos a agirem de forma que contribui para que se consiga esse resultado. A competição perfeita é um procedimento perfeito no que se refere à eficiência[11]. Sem dúvida, as condições necessárias são altamente especiais, e raramente ou nunca são satisfeitas no mundo real. Além disso, deficiências e imperfeições no mercado são muitas vezes sérias, e os ajustes compensatórios devem ser feitos pelo setor responsável pela alocação (ver § 43). As restrições decorrente do monopólio, a falta de informação, as economias e deseconomias externas e outros fatores semelhantes devem ser identificadas e corrigidas. E o mercado fracassa totalmente no caso dos bens públicos. Mas não precisamos nos ocupar dessas questões aqui. Essas organizações idealizadas são mencionadas a fim de esclarecer a noção correlata de justiça procedimental pura. A concepção ideal pode ser usada para que analisemos as ordenações existentes, e como fundamento para a identificação das mudanças que deveriam ser feitas.

Uma outra vantagem, mais significativa, de um sistema de mercado é a de que, dadas as instituições básicas exigidas, esse sistema é consistente com as liberdades iguais e a igualdade eqüitativa de oportunidades. Os cidadãos têm liberdade de escolha em relação à suas carreiras e ocupações. Não há motivo algum para a distribuição centralizada ou obrigatória do trabalho. De fato, na ausência de algumas diferenças nos ganhos que surgem em um esquema competitivo, é difícil ver como podem ser evitados, pelo menos em circunstâncias normais, certos aspectos de uma sociedade dirigida que são inconsistentes com a liberdade. Além disso, um sistema de mercados descentraliza o exercício do poder econômico. Qualquer que seja a natureza interna das empresas, sejam elas estatais ou privadas, ou sejam elas geridas por empresários ou por gerentes eleitos pelos trabalhadores, elas recebem como dados os preços de produtos e de insumos e traçam seus planos em função deles. Quando os mercados são realmente competitivos, as empresas não se engajam em guerras de preços ou outras competições pelo poder no mercado. Em conformidade com as decisões políticas tomadas democraticamente, o governo regula o clima econômico ajustando certos elementos que estão sob seu controle, tais como o valor total de investimento, a taxa de juros, a quantidade de moeda em circulação, e assim por diante. Não existe a necessidade de um plano central global. Os consumidores individuais e as firmas são livres para tomar suas decisões de forma independente, desde que obedeçam às condições gerais da economia.

Ao observar a consistência dos mecanismos de mercado em instituições socialistas, é essencial distinguir entre as funções alocativa e distributiva dos preços. A função alocativa se liga ao uso dos preços para se alcançar a eficiência econômica, e a função distributiva se relaciona com o fato de os preços determinarem a renda que deve ser recebida pelos indivíduos em pagamento pela sua contribuição. É perfeitamente consistente que um regime socialista estabeleça uma taxa de juros a fim de alocar recursos entre os projetos de investimento e calcular os encargos a serem pagos pelo uso do capital e de bens naturais importantes e escassos, tais como a terra e as florestas. De fato, isso deve ser feito para que esses meios de produção sejam utilizados da melhor forma. Pois, mesmo se esse bens caíssem do céu sem que isso dependesse de algum esforço humano, assim mesmo eles seriam produtivos, no sentido de que, quando combinados com outros fatores, o resultado é uma produção maior. Não decorre, entretanto, que precisa haver pessoas do setor privado que, como proprietárias desses bens, recebam valor monetário correspondente a essas avaliações. Ao contrário, esses preços contabilizados são indicadores para que se elabore um planejamento eficiente das atividades econômicas. Exceto no caso do trabalho de todos os tipos, os preços no socialismo não correspondem à renda paga aos indivíduos particulares. Antes, a renda imputada aos bens coletivos e naturais reverte para o Estado, e portanto o seu preço não tem uma função distributiva[12].

Portanto, é necessário reconhecer que as instituições de mercado pertencem tanto aos regimes de propriedade privada quanto aos socialistas, e distinguir entre as funções alocativa e distributiva dos preços. Como no socialismo os meios de produção e os recursos naturais são propriedade pública, a função distributiva fica grandemente restringida, enquanto que o sistema de propriedade privada usa os preços em graus variáveis para ambos os propósitos. Julgo ser impossível determinar de antemão qual desses dois sistemas e de suas várias formas intermediárias responderá de modo mais completo às exigências da justiça. Presumivelmente, não há uma resposta geral para essa pergunta, já que ela depende em grande medida das tradições, instituições e forças sociais de cada nação, assim como de suas circunstâncias históricas particulares. A teoria da justiça não inclui essas questões. Mas o que ela pode fazer é traçar de um modo esquemático o perfil de um sistema econômico justo que admite muitas variantes. O julgamento político em qualquer caso determinado dependerá de se saber qual variante tem maiores probabilidades de trazer o melhor resultado na prática. Uma concepção da justiça é uma parte necessária, mas não suficiente, de qualquer avaliação política.

O esquema ideal esboçado nas próximas seções faz um uso considerável das leis do mercado. Só desse modo, acredito, será possível lidar com o problema da distribuição como um caso da justiça procedimental pura. Além disso, podemos também nos beneficiar da eficiência e proteger a importante liberdade do trabalho. Desde o início, suponho que o regime é uma democracia de propriedade privada, já que esse é o mais conhecido[13]. Mas, como observei, com isso não se pretende prejulgar a escolha de regime em casos particulares. Nem, é claro, implica que as sociedades reais em que os meios de produção são propriedade privada não são afetadas por graves injustiças. O fato de existir um sistema de propriedade privada ideal não implica que as formas históricas sejam justas, ou sequer toleráveis. E, é claro, o mesmo é válido para o socialismo.

43. Instituições básicas da justiça distributiva

O principal problema da justiça distributiva é a escolha de um sistema social. Os princípios da justiça se aplicam à estrutura básica e regulam o modo como suas mais importantes instituições se organizam formando um único sistema. Ora, como já vimos, a idéia da justiça como eqüidade é usar a noção de justiça procedimental pura para lidar com as contingências de situações particulares. O sistema social deve ser estruturado de modo que a distribuição resultante seja justa, independentemente do que venha a acontecer. Para se atingir esse objetivo, é necessário situar o processo econômico e social dentro de um contexto de instituições políticas e jurídicas adequadas. Sem uma organização apropriada dessas instituições básicas, o resultado do processo distributivo não será justo. Faltará a eqüidade do contexto. Farei uma breve descrição dessas instituições de apoio, tais como poderiam existir em um estado democrático adequadamente organizado que permite a propriedade privada de capital e de recursos naturais. Essas organizações são conhecidas, mas pode ser útil vermos como elas se conformam com os dois princípios da justiça. Posteriormente, as modificações para o caso de um regime socialista serão consideradas de forma breve.

Em primeiro lugar, presumo que a estrutura básica é regulada por uma constituição justa que assegura as liberdades de cidadania igual (já descritas no capítulo anterior). A liberdade de consciência e de pensamento são pressupostas, e o valor eqüitativo da liberdade política é assegurado. O processo político é conduzido, até onde permitem as circunstâncias, como um procedimento justo para a escolha do tipo de governo e para a elaboração de uma legislação justa. Também suponho que há uma igualdade de oportunidades que é eqüitativa (em oposição a uma igualdade formal). Isso significa que, além de manter as formas habituais de despesas sociais básicas, o governo tenta assegurar oportunidades iguais de educação e cultura para pessoas semelhantemente dotadas e motivadas, seja subsidiando escolas particulares seja estabelecendo um sistema de ensino públi-

co. Também reforça e assegura a igualdade de oportunidades nas atividades econômicas e na livre escolha de trabalho. Isso se consegue por meio da fiscalização de empresas e associações privadas e pela prevenção do estabelecimento de medidas monopolizantes e de barreiras que dificultem o acesso às posições mais procuradas. Por último, o governo garante um mínimo social, seja através de um salário-família e de subvenções especiais em casos de doença e desemprego, seja mais sistematicamente por meio de dispositivos tais como um suplemento gradual de renda (o chamado imposto de renda negativo).

Pode-se considerar que, no estabelecimento dessas instituições básicas, o governo se divide em quatro setores[14]. Cada setor se constitui de vários órgãos, ou atividades a eles relacionadas, encarregados da preservação de certas condições econômicas e sociais. Essas divisões não se sobrepõem à organização habitual do governo, mas devem ser entendidas como funções diferentes. O setor de alocação, por exemplo, serve para manter a competitividade do sistema de preços dentro dos limites do factível, e para impedir a formação de um poder sobre o mercado que não seja razoável. Esse poder não existirá enquanto o mercado for competitivo ao máximo dentro do que exige a eficiência e levando-se em conta os fatos geográficos e as preferências dos consumidores. O setor de alocação também é encarregado da identificação e da correção dos desvios mais óbvios em relação à eficiência, causados pelo malogro dos preços em medir com precisão os custos e benefícios sociais. Para tanto, pode-se, por exemplo, recorrer a impostos e subsídios adequados, ou a mudanças na definição do direito de propriedade. Assim, em nome desse objetivo, impostos e subsídios podem ser utilizados, ou o alcance e a definição do direito de propriedade pode ser revisto. O setor de estabilização, por seu turno, luta para criar um pleno emprego razoável, no sentido de que aqueles que querem trabalho possam encontrá-lo, e a livre escolha de ocupação e o desenvolvimento das finanças sejam assegurados por uma forte demanda efetiva. Esses dois setores, em conjunto, devem manter a eficiência da economia de mercado em termos gerais.

O mínimo social é responsabilidade do setor de transferências. Mais tarde considerarei em que nível deve ser fixado esse mínimo; mas por enquanto bastarão algumas observações genéricas. A idéia essencial é que a ação desse setor leva em conta as necessidades e atribui a elas um peso apropriado com respeito a outras reivindicações. Um sistema de preços competitivo não considera as necessidades, e portanto não pode ser o único dispositivo de distribuição. Deve haver uma divisão de trabalho entre as partes do sistema social em resposta aos preceitos da justiça baseados no senso comum. Instituições diferentes respondem a reivindicações diferentes. Os mercados competitivos adequadamente regulados asseguram e conduzem a uma utilização eficiente dos recursos e alocação de mercadorias entre os consumidores. Fixam um peso a ser atribuído às normas convencionais relativas aos salários e rendimentos, enquanto o setor de transferências garante um certo nível de bem-estar e atende às exigências dos necessitados. Mais tarde discutirei esses preceitos baseados no senso comum, e o modo como eles surgem no contexto de várias instituições. O ponto relevante aqui é que certos preceitos tendem a ser associados com instituições específicas. Fica a cargo das instituições básicas em seu conjunto determinar como esses preceitos são harmonizados. Como os princípios da justiça regulam a estrutura como um todo, eles também regulam o equilíbrio de preceitos. Em geral, portanto, esse equilíbrio irá variar de acordo com a concepção política implícita.

É claro que a justiça das parcelas a serem distribuídas depende das instituições básicas e de como elas alocam a renda total, isto é, os salários e outros rendimentos acrescidos de transferências. É com razão que se objeta fortemente contra a determinação da renda total pela competição, já que esse procedimento ignora as exigências da pobreza e de um padrão de vida adequado. Do ponto de vista do estágio legislativo, é racional que asseguremos para nós e nossos descendentes uma proteção contra essas contingências do mercado. De fato, pode-se presumir que o princípio da diferença exige isso. Mas, uma vez fixado um mínimo pelas transferências, pode ser per-

feitamente justo que o resto da renda total seja estabelecido pelo sistema de preços, supondo-se que ele seja moderadamente eficiente e livre de restrições monopolizantes, e que os efeitos dos fatores externos que excedem os limites do razoável tenham sido eliminados. Além disso, esse modo de lidar com as reivindicações da pobreza parece mais eficiente do que a tentativa de regular a renda por padrões de salário-mínimo e métodos afins. É melhor atribuir a cada setor apenas as tarefas que são compatíveis entre si. Como o mercado não é adequado para responder às reivindicações da pobreza, estas últimas deveriam ser atendidas por um organismo separado. A questão de saber se os princípios da justiça são ou não satisfeitos gira, portanto, em torno da questão de saber se a renda total dos menos favorecidos (salários mais transferências) possibilita a maximização de suas expectativas a longo prazo (obedecendo às restrições da liberdade igual e da igualdade eqüitativa de oportunidades).

Por último, temos o setor de distribuição. Sua tarefa é preservar uma justiça aproximativa das partes a serem distribuídas por meio da taxação e dos ajustes no direito de propriedade que se fazem necessários. Dois aspectos desse setor podem ser diferenciados. Em primeiro lugar, ele necessita de vários impostos sobre heranças e doações, e fixa restrições ao direito de legar. O propósito desses tributos e normas não é aumentar a receita (liberar recursos para o governo), mas corrigir, gradual e continuamente, a distribuição da riqueza e impedir concentrações de poder que prejudiquem o valor eqüitativo da liberdade política e da igualdade eqüitativa de oportunidades. Por exemplo, o princípio da tributação progressiva poderia ser aplicado ao beneficiário[15]. Isso encorajaria a ampla dispersão da propriedade que é, ao que parece, uma condição necessária à manutenção das liberdades iguais. A herança desigual de riqueza não é em si mesma mais injusta que a herança desigual de inteligência. É verdade que a primeira é mais facilmente sujeita ao controle social; mas o essencial é que, na medida do possível, as desigualdades que se fundam em ambas satisfaçam o princípio da diferença. Assim, a herança é permissível contanto que as desigualdades resultantes tragam vantagens para os menos afortunados e sejam compatíveis com a liberdade e com a igualdade eqüitativa de oportunidades. Como já foi definido anteriormente, a igualdade eqüitativa de oportunidades significa um certo conjunto de instituições que assegura oportunidades semelhantes de educação e cultura para pessoas semelhantemente motivadas e mantém as posições e os cargos públicos abertos a todos, levando em conta as qualidades e esforços razoavelmente relacionados com os respectivos deveres e tarefas. São essas instituições que correm risco quando as desigualdades de riqueza excedem um certo limite; e, da mesma forma, a liberdade política tende a perder o seu valor, e o governo representativo só existirá nas aparências. Os tributos e as normas do setor de distribuição devem evitar que esse limite seja ultrapassado. Naturalmente, onde fixar esse limite é uma questão de juízo político guiado pela teoria, pelo bom senso, e pela mera intuição, pelo menos em termos genéricos. Sobre esse tipo de questão a teoria da justiça não tem nada a dizer. O seu objetivo é formular os princípios que devem regular as instituições básicas.

A segunda parte do setor de distribuição é um sistema de tributação que tem o intuito de arrecadar a receita exigida pela justiça. O governo deve receber uma parte dos recursos da sociedade, para que este possa fornecer os bens públicos e fazer os pagamentos de transferências necessários para que o princípio da diferença seja satisfeito. Esse problema pertence ao setor de distribuição, já que a carga tributária deve ser partilhada de forma justa e esse setor tem por objetivo criar organizações justas. Deixando de lado muitas dificuldades, vale a pena notar que uma tributação proporcional sobre as despesas pode fazer parte do melhor sistema tributário[16]. Em primeiro lugar, ela é preferível a um imposto sobre a renda (de qualquer tipo) ao nível dos preceitos da justiça baseados no senso comum, já que impõe uma tributação sobre o quanto uma pessoa retira do estoque comum de bens, e não sobre o quanto ela contribui (supondo-se aqui que a renda é ganha de forma justa). Além disso, um imposto proporcional sobre o consumo total (por exemplo, a cada ano) pode conter as isenções comuns para dependentes,

e assim por diante; todos são tratados de uma maneira uniforme (ainda na suposição de que a renda é ganha de forma justa). Portanto, pode ser melhor usar a tributação progressiva apenas quando ela é necessária para proteger a justiça da estrutura básica com relação ao primeiro princípio da justiça e à igualdade eqüitativa de oportunidades, e desse modo evitar acúmulos de propriedade e poder, que provavelmente minarão as instituições correspondentes. Seguir essa regra pode nos ajudar a verificar uma distinção importante nas questões de política. E se os tributos proporcionais se mostrarem mais eficientes, por exemplo, porque interferem menos no estímulo, isso poderia ser um argumento decisivo a favor deles, se fosse possível elaborar um sistema factível. Como vimos na discussão anterior, essas são questões de julgamento político, que não fazem parte da uma teoria da justiça. E, de qualquer forma, estamos aqui considerando um tributo proporcional que faz parte de um sistema ideal para uma sociedade bem-ordenada, a fim de ilustrar o conteúdo dos dois princípios. Disso não decorre que, dada a injustiça de instituições concretas, mesmo os impostos sobre a renda que são vertiginosamente progressivos não se justifiquem, quando todos os fatores são considerados. Na prática, temos geralmente de escolher entre várias combinações injustas ou menos ruins; e depois nos voltamos à teoria não ideal para encontrar o sistema menos injusto. Algumas vezes, esse sistema incluirá medidas e políticas que um sistema perfeitamente justo rejeitaria. Dois erros podem promover um acerto, no sentido de que a melhor combinação disponível pode conter um equilíbrio de imperfeições, um ajuste de injustiças que se compensam umas às outras.

As duas partes do setor de distribuição decorrer dos dois princípios da justiça. O imposto sobre a herança e sobre a renda a taxas progressivas (quando necessário), e a definição legal dos direitos de propriedade devem assegurar as instituições de liberdade igual em uma democracia da propriedade privada, assim como o valor eqüitativo dos direitos estabelecidos por elas. Os impostos proporcionais sobre as despesas (ou sobre a renda) devem fornecer receita para manter os bens públicos, o

setor de transferências e o estabelecimento da igualdade eqüitativa de oportunidades na educação, e em outros campos, de modo a implementar o segundo princípio. Nenhuma menção foi feita em ponto algum aos critérios tradicionais de tributação, tais como aquele segundo o qual os tributos devem incidir de acordo com os benefícios recebidos ou a capacidade contributiva[17]. A referência aos preceitos baseados no senso comum em relação aos tributos sobre as despesas é uma consideração secundária. O alcance desses critérios é regulado pelos princípios da justiça. Uma vez que o problema das partes distributivas é reconhecido como o ligado ao escopo da estruturação das instituições básicas, considera-se que as máximas convencionais não têm força própria, embora possam ser bastante adequadas em certos casos delimitados. Supor o contrário é não assumir um ponto de vista suficientemente abrangente (ver § 47 abaixo). Também é evidente que a estrutura do setor de distribuição não pressupõe as hipóteses típicas dos utilitaristas a respeito das utilidades individuais. Os impostos sobre heranças e a tributação progressiva da renda, por exemplo, não decorrem da idéia de que os indivíduos têm funções de utilidade semelhantes que satisfazem o princípio no valor marginal decrescente. O objetivo do setor de distribuição não é, evidentemente, maximizar o saldo líquido de satisfação, mas estabelecer instituições básicas justas. As dúvidas sobre o formato das funções de utilidade são irrelevantes. Isso representa um problema para o utilitarismo, e não para a teoria contratualista.

Até agora, parti do pressuposto de que o objetivo dos setores do governo é estabelecer um regime democrático no qual a posse da terra e do capital é distribuída de forma ampla, embora presumivelmente possuída desigualmente. A sociedade é dividida de tal forma que um setor muito pequeno não possa controlar a maior parte dos recursos produtivos. Quando se consegue isso e as partes distributivas satisfazem os princípios da justiça, muitas críticas socialistas à economia de mercado são neutralizadas. Mas é evidente que, pelo menos em teoria, um regime socialista democrático também pode satisfazer os dois princípios da justiça. Precisamos apenas supor que os meios de

produção são propriedade pública e que as empresas são geridas por conselhos de trabalhadores, por exemplo, ou por agentes indicados por eles. As decisões coletivas tomadas democraticamente em conformidade com as normas da constituição determinam as características gerais da economia, tais como a taxa de poupança e a fração da produção da sociedade destinada aos bens públicos essenciais. Dado o ambiente econômico resultante, as empresas reguladas pelas forças do mercado se comportam praticamente como antes. Embora as instituições básicas assumam formas diferentes, especialmente no caso do setor de distribuição, em princípio não há motivo para que não se possam obter partes distributivas justas. A teoria da justiça não favorece, em si mesma, nenhuma das duas formas de regime. Como já vimos, a decisão quanto ao melhor sistema para um determinado povo depende das circunstâncias, instituições e tradições históricas desse povo.

Alguns socialistas fizeram objeções a todas as instituições de mercado, alegando que elas eram em si mesmas degradantes; essas pessoas alimentavam a esperança de formar uma economia na qual os homens fossem predominantemente movidos por interesses sociais e altruístas. Em relação à sua alegação, é certo que o mercado não é, de fato, uma organização ideal, mas, com certeza, dadas as necessárias instituições básicas, os piores aspectos da assim chamada escravidão salarial são eliminados. A questão, portanto, torna-se a da comparação entre as alternativas possíveis. Parece improvável que o controle da atividade econômica pela burocracia que tenderia a se desenvolver em um sistema de sociedade dirigida (ou por direção centralizada ou por determinações dos acordos firmados por associações industriais) seja mais justo, considerando todos os fatores, do que o controle exercido por meio dos preços (supondo-se, como sempre, a infra-estrutura necessária). Com certeza, um esquema competitivo é impessoal e automático nos detalhes de sua operação; seus resultados particulares não expressam a decisão consciente dos indivíduos. Mas, em muitos aspectos, essa é uma virtude da organização; e o uso do sistema de mercado não implica na falta da autonomia humana. Uma sociedade democrática pode fazer a opção por basear-se nos preços com vistas às vantagens que isso possa trazer, e, ao mesmo tempo, manter as instituições básicas exigidas pela justiça. Essa decisão política, assim como a regulação das organizações decorrentes, pode ser perfeitamente racional e livre.

Além disso, a teoria da justiça supõe um limite definido para a força da motivação social e altruísta. Presume que os indivíduos e grupos apresentam reivindicações concorrentes, e embora estejam dispostos a agir de forma justa, não estão preparados para renunciar aos seus interesses. Não há necessidade de uma maior elaboração para dizermos que esse pressuposto não implica que os homens são egoístas no sentido comum da palavra. Ao contrário, uma sociedade em que todos podem alcançar a sua felicidade completa, ou na qual não há reivindicações conflitantes e as necessidades de todos se adaptam sem coerção a um plano harmônico de atividade econômica sem que a coerção se faça necessária é, em certo sentido, uma sociedade que está além da justiça. Já eliminou as ocasiões em que o apelo aos princípios do justo e da justiça é necessário[18]. Não estou interessado nesse caso ideal, por mais desejável que seja. Devemos notar, entretanto, que mesmo nesse caso a teoria da justiça tem uma função especulativa importante: define as condições nas quais a coerência espontânea dos objetivos e necessidades dos indivíduos não são nem fruto da coerção nem da astúcia, mas expressam uma harmonia adequada que é consistente com o bem ideal. Não posso me aprofundar mais nessas questões. O ponto mais importante é que os princípios da justiça são compatíveis com regimes de tipos bastante diferentes.

Uma última questão precisa ser considerada. Suponhamos que a explicação das instituições básicas feita acima seja suficiente para nossos propósitos, e que os dois princípios da justiça conduzam a um sistema definido de atividades governamentais e definições legais de propriedade, juntamente com um programa de tributação. Nesse caso, o total dos gastos públicos e as fontes necessárias de receita estão definidos, e a resultante distribuição de renda e riqueza é justa, independentemente de qual venha a ser. (Ver §§ 44, 47 abaixo.) Disso não

decorre, entretanto, que os cidadãos não devam optar por fazer mais gastos públicos. Se um número suficientemente grande desses cidadãos considerar que os benefícios marginais dos bens públicos são maiores do que os dos bens disponíveis através do mercado, seria adequado encontrar modos pelos quais o governo pudesse fornecê-los. Uma vez que a distribuição de renda e riqueza é considerada justa, o princípio orientador muda. Suponhamos, então, que existe um quinto setor do governo, o setor de trocas, que consiste em um corpo especial de representantes que analisa os vários interesses sociais e suas preferências pelos bens públicos. A constituição o autoriza a considerar apenas os projetos de lei que regulamentam as atividades do governo que são independentes do que é estipulado pela justiça, e esses projetos de lei só devem ser aprovados quando satisfazem o critério da unanimidade de Wicksell[19]. Isso significa que não se aprova nenhum gasto público a não ser que, ao mesmo tempo, haja um acordo sobre os meios para cobrir seus custos, acordo esse que, se não for unânime, deve aproximar-se dessa condição. Exige-se que uma moção propondo uma nova atividade pública contenha uma ou mais previsões alternativas para a partilha dos custos. A idéia de Wicksell é de que, se o bem público é um emprego eficiente de recursos sociais, deve haver algum sistema de distribuição do acréscimo de impostos entre diferentes tipos de contribuintes que obterá a aprovação de todos. Se não existir tal proposta, o gasto sugerido é um desperdício e não deveria ser feito. Assim, o setor de trocas trabalha segundo o princípio da eficiência e institui, com efeito, um organismo especial responsável por negociações, que fornece os bens e serviços públicos onde o mecanismo do mercado falha. No entanto, devemos acrescentar que dificuldades bastante concretas constituem obstáculos para a realização dessa idéia. Mesmo deixando de lado estratégias de votação e a ocultação de preferências, discrepâncias no poder de negociação, nos efeitos da renda e coisas semelhantes podem impedir que um resultado eficiente seja atingido. Talvez só seja possível uma solução aproximativa. No entanto, não abordarei esses problemas.

Vários comentários são exigidos para evitar mal-entendidos. Em primeiro lugar, como enfatizou Wicksell, o critério da unanimidade pressupõe a justiça da distribuição existente de renda e riqueza, e da definição vigente dos direitos de propriedade. Sem essa importante condição, esse critério teria todos os defeitos do princípio da eficiência, uma vez que simplesmente expressa esse princípio para o caso dos gastos públicos. Mas quando essa condição é satisfeita, o princípio da unanimidade é correto. Compelir, por meio do aparelho do estado, alguns cidadãos a pagarem por bens ou serviços que eles não desejam, mas que outros querem, não se justifica mais do que forçá-los a reembolsar os outros por seus gastos particulares. Assim, o critério do benefício agora se aplica, ao passo que antes isso não acontecia; e aqueles que querem mais despesas públicas de vários tipos devem usar o setor de trocas para ver se é possível um acordo sobre os impostos necessários. O tamanho do orçamento do setor de trocas, que é diferente do orçamento nacional, é determinado pelas despesas que por fim são aprovadas. Em teoria, os membros da comunidade podem se reunir para comprar bens públicos até o ponto em que o valor marginal desses bens se iguale ao valor marginal dos bens privados.

Devemos notar que o setor de trocas implicam a existência de um corpo representativo separado. A razão disso é salientar que a base desse sistema é o princípio do benefício e não os princípios da justiça. Como a concepção das instituições básicas deve nos ajudar a organizar nossos juízos ponderados sobre a justiça, o véu de ignorância se aplica ao estágio legislativo. O setor de trocas é apenas uma organização comercial. Não há restrições sobre as informações (exceto aquelas exigidas para que o sistema se torne mais eficiente), pois o setor depende do conhecimento que os cidadãos têm a respeito do valor relativo que eles próprios atribuem aos bens públicos e privados. Devemos também observar que no setor de trocas os representantes (e os cidadãos através de seus representantes) se orientam muito adequadamente, por seus interesses, ao passo que, na descrição dos outros setores, partimos da hipótese de

que os princípios da justiça se aplicam às instituições unicamente com base na informação geral. Tentamos definir o que legisladores racionais, adequadamente limitados pelo véu de ignorância, e, nesse sentido, imparciais, estabeleceram para realizar a concepção da justiça. Legisladores ideais não votam segundo seus próprios interesses. Estritamente falando, a idéia do setor de trocas não faz parte da seqüência de quatro estágios. No entanto, é provável que haja confusão entre atividades do governo e despesas públicas necessárias para a manutenção de instituições básicas justas e aquelas que decorrem do princípio do benefício. Tendo em mente a distinção entre os setores, acredito que a concepção da justiça como eqüidade se torna, mais plausível. Com certeza, muitas vezes é difícil distinguir entre os dois tipos de atividades governamentais, e alguns bens públicos podem parecer pertencentes às duas categorias. Deixo de lado aqui esses problemas, na esperança de que a distinção teórica seja suficientemente clara para os nossos propósitos aqui.

44. O problema da justiça entre gerações

Devemos agora considerar a questão da justiça entre gerações. Não é preciso enfatizar as dificuldades levantadas por esse problema. Ele submete qualquer teoria ética a testes severos, senão impossíveis. No entanto, a explicação da justiça como eqüidade ficaria incompleta sem uma discussão dessa importante questão. O problema surge no contexto presente porque ainda permanece aberta a questão de saber se o sistema social como um todo, a economia competitiva envolvida pelo grupo adequado de instituições básicas, pode satisfazer os princípios da justiça. A resposta necessariamente dependerá, pelo menos em uma certa medida, do nível fixado para o mínimo social. Mas isso, por sua vez, se liga ao problema da extensão em que a geração presente é obrigada a respeitar as reivindicações de seus sucessores.

Até agora, nada foi dito a respeito de quanto deve ser mínimo social. O senso comum pode contentar-se em dizer que o nível correto depende da riqueza média do país e que, em circunstâncias iguais, o mínimo deve ser mais alto quando essa média aumenta. Poder-se-ia dizer que o nível adequado é determinado por expectativas definidas pelo costume. Mas essas sugestões são insatisfatórias. A primeira delas não é suficientemente precisa, já que não explica como o mínimo depende da riqueza média, e ignora outros aspectos relevantes tais como a distribuição; a segunda não fornece critério algum para que se diga quando as expectativas definidas pelo costume são, elas próprias, razoáveis. Da aceitação do princípio da diferença, entretanto, decorre que o mínimo deve ser fixado no ponto que, levando-se em conta os salários, maximize as expectativas do grupo menos favorecido. Ajustando-se a soma de transferências (por exemplo, o montante dos pagamentos de rendas suplementares), é possível aumentar ou diminuir as perspectivas dos mais prejudicados, o seu índice de bens primários (medido pelos salários mais transferências), de modo a se atingir o resultado desejado.

À primeira vista, pode parecer que o princípio da diferença exige um mínimo muito alto. Naturalmente imaginamos que a maior riqueza dos que estão em melhores condições deve ser diminuída até que, por fim, todos tenham aproximadamente a mesma renda. Mas isso é uma concepção equivocada, embora possa funcionar em circunstâncias especiais. Ao aplicarmos o princípio da diferença, a expectativa adequada é a de que as perspectivas a longo prazo dos menos favorecidos se estenda às gerações futuras. Cada geração deve não apenas preservar os ganhos de cultura e civilização, e manter intactas aquelas instituições justas que foram estabelecidas, mas também poupar a cada período de tempo o valor adequado para a acumulação efetiva de capital real. Essa poupança pode assumir várias formas, que vão do investimento líquido em maquinário e outros meios de produção ao investimento na escolarização e na educação. Supondo-se por enquanto que exista um princípio justo de poupança que nos ensina qual deve ser o montante do investimento, o nível do mínimo social está determinado. Imaginemos, para simplificar, que o mínimo é ajustado pelas transferências financiadas por impostos proporcionais sobre as despe-

sas (ou sobre a renda). Nesse caso, aumentar o mínimo implica aumentar a proporção na qual o consumo (ou a renda) são tributados. Podemos presumir que, na medida em que essa fração se torna maior, chega-se a um ponto limite, além do qual acontece uma destas duas situações: ou a poupança adequada não pode ser feita ou os maiores impostos interferem tanto na eficiência econômica que as perspectivas dos menos favorecidos da geração presente deixam de melhorar, e começam a cair. Em qualquer um dos dois casos, o mínimo correto foi atingido. O princípio da diferença foi satisfeito, e não se exige um aumento maior.

Esses comentários a respeito de como especificar o mínimo social nos levaram ao problema da justiça entre gerações. Encontrar um princípio justo de poupança é um aspecto dessa questão[20]. Ora, acredito não ser possível, pelo menos no presente, definir limites precisos para a taxa de poupança. Não parece haver resposta definida para a questão de saber como o ônus da acumulação de capital e da elevação do padrão de civilização deve ser distribuído entre as gerações. Disso não decorre, entretanto, que não se possam formular algumas restrições éticas significativas. Como já foi dito, uma teoria moral caracteriza um ponto de vista do qual as políticas devem ser avaliadas; e muitas vezes pode ficar claro que uma resposta sugerida é equivocada, mesmo que não exista uma doutrina alternativa disponível. Assim, parece evidente, por exemplo, que o princípio clássico da utilidade aponta na direção errada no que respeita à justiça entre gerações. Pois se tomarmos o tamanho da população como variável, e postularmos uma alta produtividade marginal de capital e um horizonte temporal muito distante, a maximização da utilidade total pode conduzir a um taxa excessiva de acumulação (pelo menos num futuro próximo). Como, de um ponto de vista moral, não há motivos para que se deprecie o bem-estar futuro com base na preferência temporal pura, a conclusão a que se chega, com toda probabilidade, será a de que as maiores vantagens das gerações futuras serão suficientemente grandes para superar em valor quase todos os sacrifícios presentes. Tal conclusão poderá ser verdadeira, mesmo que seja apenas porque, com mais capital e melhor tecnologia, será possível sustentar uma população suficientemente grande. Assim, a doutrina utilitarista pode nos levar a exigir grandes sacrifícios das gerações mais pobres em nome de maiores vantagens das gerações posteriores que estarão em situação muito melhor. Mas esse cálculo de vantagens, que contrabalança as perdas de alguns com os benefícios concedidos a outros, parece ainda menos justificado no caso de gerações diferentes do que no caso de pessoas que vivem numa mesma época. Mesmo que não possamos definir com precisão um princípio justo de poupança, devemos ser capazes de evitar esse tipo de exagero.

Ora, a doutrina contratualista considera o problema a partir do ponto de vista da posição original e exige que as partes adotem um princípio de poupança adequado. Parece claro que, neste estágio de sua formulação, os dois princípios da justiça devem ser ajustados a essa questão. Pois, quando o princípio da diferença é aplicado à questão da poupança ao longo de várias gerações, ele acarreta ou nenhuma poupança ou uma poupança que não basta para melhorar minimamente as condições sociais, de modo que todas as liberdades iguais possam ser efetivamente exercidas. Ao seguir um princípio justo de poupança, cada geração faz uma contribuição em favor daqueles que vêm depois e a recebe de seus predecessores. Não há como as gerações posteriores possam ajudar a situação das gerações anteriores menos afortunadas. Dessa forma, o princípio da diferença não se aplica à questão da justiça entre gerações, e o problema da poupança deve ser tratado de alguma outra forma.

Alguns consideraram que a diferença entre os destinos reservados a cada geração era injusta. Herzen observa que o desenvolvimento humano é um tipo de injustiça cronológica, pois aqueles que vivem mais tarde lucram com o trabalho de seus predecessores, sem que para isso paguem o mesmo preço. E Kant achava desconcertante o fato de que as gerações anteriores devessem carregar os seus fardos apenas para o bem das gerações posteriores, e que apenas estas últimas devessem ter a boa sorte de residir no prédio já terminado[21]. Esses sentimentos, embora inteiramente naturais, estão deslocados. Pois embora a

relação entre gerações tenha um caráter especial, ela não dá origem a nenhuma dificuldade insuperável.

É um fato natural que as gerações se estendam no tempo e que os benefícios econômicos fluam apenas em uma direção. Essa situação é inalterável, e portanto a questão da justiça não se coloca. O que pode ser classificado de justo ou injusto é o modo como as instituições lidam com as limitações naturais e a maneira como elas são estruturadas para tirar vantagens das possibilidades históricas. É óbvio que, para que todas as gerações ganhem (exceto talvez as primeiras), as partes devem concordar com um princípio de poupança que assegure que cada geração receba de seus predecessores o que lhe é devido e faça a sua parte justa em favor daqueles que virão depois. As únicas trocas econômicas entre as gerações são, por assim dizer, trocas virtuais, ou seja, ajustes compensatórios que podem ser feitos na posição original quando se adota um princípio justo de poupança.

Mas quando as partes consideram esse problema, elas não sabem a que geração pertencem ou, o que acaba sendo a mesma coisa, em que estágio de civilização está sua sociedade. Elas não têm como dizer se essa sociedade é pobre ou relativamente rica, preponderantemente agrícola ou já industrializada, e assim por diante. O véu de ignorância é completo nesses aspectos. Mas desde que interpretamos a posição original como se ela fosse adotada no momento presente (§ 24), as partes sabem que são contemporâneas; e assim, a não ser que modifiquemos nossas suposições iniciais, não há motivo para que elas concordem em fazer qualquer tipo de poupança, qualquer que seja ela. As gerações anteriores terão ou não poupado; não há nada que as partes possam fazer para alterar tal fato. Portanto, para que um resultado razoável seja atingido, supomos, primeiro, que as partes representam linhagens familiares, digamos assim, que se preocupam pelo menos com seus descendentes mais próximos; e, segundo, que o princípio adotado deve ser tal que elas desejem que as gerações anteriores o tenham seguido (§ 22). Essas restrições, juntamente com o véu de ignorância, têm por função garantir que qualquer geração se preocupe com todas as outras.

Depois de formular um princípio justo de poupança (ou melhor, as limitações desse princípio), as partes devem perguntar-se o quanto estariam dispostas a poupar a cada estágio de desenvolvimento, supondo que todas as gerações pouparam, ou vão poupar, de acordo com o mesmo critério. Elas devem considerar a sua disposição para poupar em qualquer fase dada de civilização, sabendo que as taxas que propõem devem regular o total acumulado. É essencial notar que um princípio de poupança é uma regra que atribui uma taxa apropriada (ou um limite para a avariação de taxas) a cada nível de desenvolvimento, ou seja, uma regra que determina uma programação das taxas de poupança. Podemos supor que taxas diferentes serão atribuídas a estágios diferentes. Quando as pessoas são pobres e poupar é difícil, deve-se exigir uma taxa mais baixa; ao passo que, em uma sociedade mais rica, maiores poupanças podem ser racionalmente esperadas, já que o ônus real da poupança é menor. Por fim, depois de firmemente estabelecidas as instituições, e efetivamente implementadas todas as liberdades básicas, o acúmulo líquido exigido cai para zero. Ao atingir esse ponto, uma sociedade terá cumprido o seu dever de justiça, mantendo instituições justas e preservando a sua base material. O princípio justo de poupança se aplica ao que a sociedade deve poupar por uma questão de justiça. Se seus membros desejarem poupar para outros propósitos, essa já é outra questão.

É impossível ser muito específico a respeito do programa de taxas (ou do limite de taxas) que seria reconhecido; o máximo que podemos esperar dessas considerações intuitivas é que certos extremos sejam excluídos. Assim, podemos supor que as partes evitam a imposição de taxas muito altas nos estágios iniciais de acumulação, pois mesmo que se pudessem beneficiar com isso se viessem mais tarde, elas devem ser capazes de aceitar essas taxas de boa-fé, para a eventualidade de sua sociedade ser pobre. A força da obrigação se aplica aqui da mesma maneira que antes (§ 29). Por outro lado, as partes desejarão que todas as gerações economizem um pouco (excluindo-se circunstâncias especiais), já que isso nos traz vantagens se nos-

sos predecessores fizeram a sua parte. Essas observações estabelecem limites amplos para a regra de poupança. Para estreitar um pouco mais o âmbito da questão, supomos que as partes perguntem o que é razoável para os membros das gerações adjacentes esperar uns dos outros a cada nível de desenvolvimento. Elas tentam montar juntas um programa justo de poupança, contrabalançando o quanto estariam dispostas a economizar em favor de seus descendentes mais próximos com o que se sentem no direito de reivindicar de seus predecessores mais próximos. Assim, imaginando-se no papel de pais, devem definir o quanto deveriam poupar para seus filhos e netos, com referência ao que se acreditam no direito de reivindicar de seus pais e avós. Quando atingirem uma estimativa que pareça justa da perspectiva dos dois lados, e que inclua uma margem para melhoria circunstanciais, então a taxa justa (ou o limite da variação de taxas justas) para esse estágio está especificada. Uma vez feito isso para todos os estágios, está definido o princípio justo de poupança. É claro que as partes em momento algum devem perder de vista o objetivo do processo de acumulação, ou seja, uma condição social com uma base material suficiente para estabelecer instituições justas efetivas, dentro das quais as liberdades básicas possam todas ser implementadas. Supondo que o princípio de poupança responda a essas condições e que seja seguido, nenhuma geração pode apontar defeitos em outra, independentemente da distância temporal que as separa.

Deixarei para as próximas seções a questão da preferência temporal e os problemas de prioridade. Por enquanto, desejo apontar várias características da abordagem do contrato. Em primeiro lugar, embora seja evidente que um princípio justo de poupança não pode ser literalmente adotado de forma democrática, a concepção da posição original atinge o mesmo resultado. Como ninguém sabe a que geração pertence, a questão é considerada do ponto de vista de cada um e o princípio adotado expressa uma adaptação justa. Todas as gerações estão virtualmente representadas na posição original, já que o mesmo princípio seria sempre escolhido. Uma decisão idealmente democrática resultará, decisão que é eqüitativamente ajustada às reivindicações de cada geração e portanto satisfaz o preceito segundo o qual o que diz respeito a todos a todos interessa. Além disso, fica imediatamente óbvio que cada geração, exceto possivelmente a primeira, ganha com a manutenção de uma taxa razoável de poupança. O processo de acumulação, uma vez iniciado e levado adiante, traz benefícios para todas as gerações subseqüentes. Cada uma lega a outra um equivalente justo em capital real, que é definido por um princípio justo de poupança. (Devemos ter em mente que esse capital não consiste apenas em fábricas e máquinas, e assim por diante, mas também em conhecimento e cultura, assim como em técnicas e habilidades, que possibilitam as instituições justas e o valor eqüitativo da liberdade). Esse equivalente é a recompensa pelo que foi recebido das gerações precedentes, e possibilita que as posteriores tenham uma vida melhor em uma sociedade mais justa.

Também é característico da doutrina contratualista definir uma sociedade justa como o objetivo visado pelo processo de acumulação. Essa característica decorre do fato de que uma concepção ideal de uma estrutura básica justa está implícita nos princípios escolhidos na posição original. Nesse aspecto, a justiça como eqüidade contrasta com as visões utilitaristas (§ 41). O princípio da poupança justa pode ser considerado como um entendimento entre as gerações no sentido de que cada uma carregue a sua respectiva parte do ônus de realizar e preservar uma sociedade justa. O objetivo do processo de poupança é fixado de antemão, embora apenas as linhas mais gerais possam ser discernidas. Circunstâncias particulares, na medida em que surgirem, determinarão com o tempo os aspectos mais detalhados. Mas, de qualquer forma, não teremos de continuar maximizando indefinidamente. De fato, é por esse motivo que o acordo sobre o princípio da poupança é firmado depois dos princípios da justiça para instituições, embora esse princípio imponha restrições ao princípio da diferença. Esses princípios nos dizem pelo que devemos lutar. O princípio da poupança representa uma interpretação, formulada na posição original, do dever natural previamente aceito de defender e promover instituições justas. Nesse caso, o problema ético consiste no

estabelecimento consensual de uma linha de conduta ao longo do tempo que seja justa para todas as gerações durante todo o curso da história de uma sociedade. O que parece justo para as pessoas na posição original define a justiça nesse caso, assim como nos outros.

A importância do último estágio da sociedade não deve, entretanto, ser interpretada de maneira errônea. Embora todas as gerações devam fazer a sua parte para que se atinja essa situação justa além da qual nenhuma poupança líquida é exigida, esse estado não deve ser considerado como o único que confere significado e propósito a todo o processo. Ao contrário, todas as gerações têm os seus objetivos próprios. Elas não estão subordinadas umas às outras, assim como os indivíduos não estão, e nenhuma geração pode fazer reivindicações mais exigentes que qualquer outra. A vida de um povo é concebida como um sistema de cooperação que se estende ao longo do tempo histórico. Deve ser governada pela mesma concepção de justiça que regula a cooperação das pessoas que vivem na mesma época.

Finalmente, o último estágio em que se deve fazer poupança não se caracteriza por uma grande abundância. Talvez essa consideração mereça alguma ênfase. Um aumento na riqueza pode não ser supérfluo para algumas finalidades; e, de fato, talvez a renda média não seja, em termos absolutos, muito alta. A justiça não exige que as gerações anteriores economizem para que as posteriores sejam meramente mais ricas. A poupança é exigida como uma condição para que se promova a plena realização das instituições justas e das liberdades iguais. Se um acúmulo adicional deve ser feito, isso se dá por outros motivos. É um erro acreditar que uma sociedade boa e justa deve aguardar a vinda de um alto padrão de vida material. O que os homens querem é um trabalho significativo em livre associação com os outros, essas associações regulando suas relações mútuas dentro de uma estrutura de instituições básicas justas. Para que se atinja esse estado de coisas, não se requer grande riqueza. De fato, além de um certo ponto, ela tende mais a ser um verdadeiro obstáculo, na melhor das hipóteses uma distração, senão uma tentação a que nos entreguemos ao vício e ao vazio. (Sem dúvida, a definição de trabalho significante é em si mesma um problema. Embora não seja um problema da justiça, algumas observações lhe são dedicadas no § 79.)

Temos agora de combinar o princípio da poupança justa com os dois princípios da justiça. Isso é feito através da suposição de que esse princípio é definido a partir do ponto de vista dos menos favorecidos em cada geração. São os homens representativos desse grupo estendido ao longo do tempo que, por arranjos virtuais, devem especificar a taxa de acumulação. Encarregam-se, na verdade, de limitar a aplicação do princípio da diferença. Em qualquer geração, suas expectativas devem ser maximizadas obedecendo à condição de fazer a poupança que seria objeto de acordo. Assim, o enunciado completo do princípio da diferença inclui o princípio de poupança como uma restrição. Embora o primeiro princípio da justiça e o princípio da igualdade eqüitativa de oportunidades sejam anteriores ao princípio da diferença numa mesma geração, o princípio da poupança limita o seu alcance entre gerações.

Sem dúvida, a poupança dos menos favorecidos não precisa ser feita através de sua participação ativa no processo de investimento. Em vez disso, essa poupança consiste na sua aprovação das organizações econômicas e de outro tipo, necessárias para que se efetue a acumulação adequada. Atinge-se a poupança através de uma aceitação, que expressa um julgamento político, das políticas destinadas a melhorar o padrão de vida das gerações posteriores dos menos favorecidos, renunciando-se assim aos ganhos imediatos que estão disponíveis. Através do apoio a essas organizações, a poupança necessária pode ser feita, e nenhum representante dos menos favorecidos em qualquer geração se pode queixar de que a outra não cumpriu a sua parte.

O que foi dito acima é suficiente para um breve esboço de algumas das principais características do princípio da poupança justa. Podemos agora ver que as pessoas de diferentes gerações têm deveres e obrigações em relação umas às outras exatamente como as têm as pessoas que vivem numa mesma época. A

geração atual não pode fazer o que bem entender, mas é obrigada, por princípios que seriam escolhidos na posição original, a definir a justiça entre as pessoas que vivem em épocas diferentes. Além disso, os homens têm um dever natural de defender e promover o crescimento das instituições justas, e para isso a melhoria da civilização até um certo nível é exigida. A dedução desses deveres e obrigações pode parecer no início uma aplicação forçada da doutrina contratualista. No entanto, essas exigências seriam reconhecidas na posição original e, por isso, a concepção da justiça como eqüidade abrange essas questões sem nenhuma alteração de sua idéia básica.

45. Preferência temporal

Fiz a suposição de que, ao escolher um princípio da poupança, as pessoas na posição original não têm uma preferência temporal pura. Precisamos considerar os motivos dessa suposição. No caso de um indivíduo, evitar a preferência temporal pura é uma característica de sua racionalidade. Como afirma Sidgwick, a racionalidade implica uma preocupação imparcial com todas as partes de nossa vida. A mera diferença de localização no tempo, o fato de algo ser anterior ou posterior, não é em si mesmo um motivo racional para que tenhamos por ele mais ou menos interesse. Sem dúvida, uma vantagem presente ou no futuro próximo pode ser considerada mais importante por ser mais garantida ou provável, e devemos levar em consideração como a nossa situação e capacidade para certas fruições especiais mudarão. Mas nenhum desses fatos justifica nossa preferência por um bem presente menor em detrimento de um bem futuro maior simplesmente por causa de sua posição temporal mais próxima[22] (§ 64).

Sidgwick pensava que as noções do bem universal e do bem individual são semelhantes em essência. Ele afirmava que assim como o desejável para uma pessoa é construído por comparações e integrações do que lhe é desejável a cada momento à medida que se sucedem ao longo do tempo, da mesma forma o bem universal é construído através de comparações e integrações do bem de vários indivíduos diferentes. As relações das partes com o todo e entre si mesmas são análogas nos dois casos, sendo fundadas no princípio agregativo da utilidade[23]. O princípio justo de poupança para a sociedade não deve, portanto, ser afetado pela preferência temporal pura, já que, como antes, a posição temporal diferente das pessoas e das gerações por si só não justifica que lhes seja dispensado um tratamento diferente.

Como na justiça como eqüidade os princípios da justiça não são extensões dos princípios da escolha racional para uma pessoa, o argumento contra a preferência temporal tem de ser de um outro tipo. A questão é resolvida com referência à posição original; mas uma vez que a consideremos dessa perspectiva, chegamos à mesma conclusão. Não há razão alguma para que as partes confiram qualquer peso à mera posição no tempo. Elas têm de escolher uma taxa de poupança para cada nível de civilização. Se fizerem uma distinção entre períodos mais remotos e anteriores porque, por exemplo, as situações futuras parecem agora menos importantes, a situação presente parecerá menos importante no futuro. Embora qualquer decisão deva ser tomada agora, não há motivo para que as partes usem a depreciação do presente em relação ao futuro e não a depreciação do futuro em relação ao dia de hoje. A situação é simétrica e uma escolha é tão arbitrária quanto a outra[24]. Como as pessoas na posição original assumem o ponto de vista de cada período, estando sujeitas ao véu de ignorância, essa simetria é clara para elas, que não consentirão com um princípio que dê um peso maior ou menor aos períodos mais próximos. Somente dessa maneira elas chegam a um acordo consistente de todos os pontos de vista, pois, autorizar um princípio de preferência temporal é autorizar pessoas diferentemente situadas no tempo a atribuir diferentes pesos às suas reivindicações mútuas, unicamente com base nessa contingência.

Como acontece com a prudência racional, a rejeição da preferência temporal pura não é incompatível com a consideração de incertezas e situações mutáveis; e nem ela exclui o uso de uma taxa de juros (seja numa economia socialista seja numa

economia de propriedade privada) para distribuir capitais limitados para investimentos. A restrição se refere mais ao fato de que nos princípios básicos da justiça não nos é permitido tratar as gerações de modo diferente apenas com base em sua localização anterior ou posterior no tempo. A posição original é definida de tal modo que conduz ao princípio correto a esse respeito. No caso do indivíduo, a preferência temporal pura é irracional: significa que ele não está considerando todos os momentos como partes iguais de uma única vida. No caso da sociedade, a preferência temporal pura é injusta: significa (no exemplo mais comum da depreciação em relação ao futuro) que os vivos tiram vantagens de sua posição no tempo para favorecer os próprios interesses.

A visão contratualista concorda, portanto, com Sidgwick, na rejeição da preferência temporal como um fundamento para a escolha social. Os vivos podem, caso permitam que tais considerações os conduzam, prejudicar seus antepassados e descendentes. Ora, essa afirmação pode parecer contrária aos princípios democráticos, pois algumas vezes se afirma que esses princípios exigem que os desejos da geração atual determinem a política social. Sem dúvida, presume-se que essas preferências devem ser esclarecidas e verificadas dentro das condições adequadas. A poupança coletiva para o futuro tem muitos aspectos de um bem público, e os problemas referentes ao isolamento e à garantia surgem nesse caso[25]. Mas, supondo que essas dificuldades sejam superadas e que o entendimento coletivo esclarecido, da geração presente seja conhecido dentro das condições exigidas, podemos pensar que uma visão democrática do estado não aceita a intervenção do governo em nome de gerações futuras, mesmo quando o julgamento público está perceptivelmente equivocado.

A questão de saber se essa afirmação está ou não correta depende de como ela é interpretada. Não pode haver objeção a ela se a considerarmos como uma descrição de uma constituição democrática. Uma vez que a vontade pública está claramente expressa na legislação e nas políticas sociais, o governo não pode contrariá-la sem que deixe de ser democrático. Ele

não está autorizado a tornar sem efeito o entendimento do eleitorado em relação ao montante de poupança que se deve fazer. Se um regime democrático se justifica, então o fato de o governo ter esse poder normalmente conduziria, em comparação, a uma maior injustiça. Devemos decidir entre as ordenações constitucionais de acordo com a probabilidade que cada uma mostra de promover uma legislação justa e eficaz. Um democrata é alguém que acredita que uma constituição democrática é a que melhor responde a esse critério. Mas a sua concepção da justiça inclui uma provisão para as reivindicações justas das gerações futuras. Mesmo que, na vida prática, o eleitorado tenha a última palavra na escolha do regime, isso só acontece porque esse eleitorado tem mais probabilidades de estar correto do que um governo dotado do poder de se sobrepor a seus desejos. Como, entretanto, uma constituição justa, mesmo em condições favoráveis, é um caso de justiça procedimental imperfeita, o povo pode, não obstante, decidir de forma errada. Causando danos irreversíveis, por exemplo, ele pode perpetuar graves danos contra outras gerações que, em outra forma de governo, poderiam ter sido evitadas. Além disso, a injustiça pode ser perfeitamente evidente e demonstrável como tal pela mesma concepção da justiça que subjaz ao próprio regime democrático. Vários dos princípios dessa concepção podem na realidade estar mais ou menos explícitos na constituição e ser freqüentemente utilizados pelo judiciário e pela opinião pública quando a interpretam.

Nesses casos, então, não há motivo para que um democrata não se possa opor à vontade comum através de formas adequadas de não-obediência, ou até tentar contorná-la se for funcionário do governo. Embora se acredite na solidez de uma constituição democrática e se aceite o dever de apoiá-la, o dever de obedecer a leis particulares pode ser sobrepujado em situações em que o julgamento público é suficientemente injusto. Não há nada sacrossanto na decisão pública com respeito ao nível de poupança; e as suas predisposições em relação à preferência temporal não merecem consideração especial. De fato, a ausência das partes prejudicadas, ou seja, as gerações

futuras, torna essa decisão ainda mais passível de questionamentos. Não se deixa de ser democrata a não ser que se pense que alguma outra forma de governo seria melhor, e que se dirija esforços para esse objetivo. Enquanto não se acredita nisso, mas se pensa, que formas apropriadas de não-obediência, por exemplo, atos de desobediência civil ou objeção de consciência, são modos tanto necessários quanto úteis de corrigir políticas estabelecidas democraticamente, tal conduta é consistente com a aceitação de uma constituição democrática. No próximo capítulo discutirei essa questão em maiores detalhes. Por enquanto, o ponto essencial é que a vontade coletiva concernente à provisão para o futuro está sujeita, como estão todas as outras decisões, aos princípios da justiça. As características peculiares desse caso não o transformam em uma exceção.

Devemos observar que rejeitar a preferência temporal pura como um princípio básico é compatível com o reconhecimento de que uma certa depreciação em relação ao futuro pode melhorar critérios que, de outra forma, seriam defeituosos. Por exemplo, já foi observado que o princípio utilitarista pode conduzir a uma taxa extremamente alta de poupança, que impõe sacrifícios excessivos às gerações anteriores. Essa conseqüência pode, até certo ponto, ser corrigida pela depreciação do bem-estar daqueles que viverão no futuro. Como o bem-estar das gerações posteriores passa a valer menos, não é preciso economizar tanto quanto antes. Também é possível alterar a acumulação exigida através do ajuste de parâmetros da função de utilidade postulada. Não posso discutir aqui essas questões[26]. Infelizmente, só posso emitir a opinião de que esses mecanismos simplesmente mitigam as conseqüências de princípios equivocados. A situação é, em alguns aspectos, semelhante àquela que encontramos na concepção intuicionista que combina o padrão de utilidade com um princípio de igualdade (ver § 7). Ali, o critério de igualdade adequadamente ponderado serve para corrigir o critério da utilidade quando nenhum dos dois princípios, tomado isoladamente, se mostraria aceitável. Assim, de um modo análogo, tendo começado com a idéia de que a taxa apropriada de poupança é aquela que maximiza a utilidade social

ao longo do tempo (maximiza alguma integral), podemos obter um resultado mais plausível se o bem-estar das gerações futuras receber um peso menor; e a depreciação mais adequada pode depender da rapidez com que a população está crescendo, da produtividade de capital, e assim por diante. O que estamos fazendo é ajustar certos parâmetros a fim de atingir uma conclusão mais coerente com nossos julgamentos intuitivos. Podemos descobrir que, para atingir a justiça entre gerações, esas modificações no princípio da utilidade são exigidas. Certamente, introduzir a preferência temporal pode ser um avanço nesses casos; mas acredito que apelar para ela desse modo é uma indicação de que começamos a partir de uma concepção incorreta. Há uma diferença entre essa situação e a visão intuicionista anteriormente mencionada. Diferente do princípio da igualdade, a preferência temporal não tem nenhum apelo ético intrínseco. Ela é introduzida de um modo puramente *ad hoc* para moderar as conseqüências do critério de utilidade.

46. Outros casos de prioridade

O problema da poupança justa pode ser utilizado para ilustrar outros casos da prioridade da justiça. Uma característica da doutrina contratualista é fixar um limite superior ao quanto se pode pedir que uma geração economize em favor das gerações posteriores. O princípio da poupança justa age como uma restrição à taxa de acumulação. Cada época deve fazer a sua respectiva parte para que se atinjam condições necessárias à implementação de instituições justas e do valor eqüitativo da liberdade; mas além disso, nada se pode exigir. Pode se objetar que, particularmente quando a soma de vantagens é muito grande e corresponde a incrementos a longo prazo, taxas mais altas de poupança podem ser exigidas. Alguns podem ir mais além, afirmando que desigualdades de riqueza e autoridade que violam o segundo princípio podem ser justificadas se os benefícios econômicos e sociais posteriores forem grandes o suficiente. Para fundamentar esse entendimento, essas pessoas po-

dem apontar exemplos em que aparentemente aceitamos desigualdades e taxas de acumulação em nome do bem-estar das gerações posteriores. Keynes observa, por exemplo, que os imensos acúmulos de capital gerados antes da Primeira Guerra Mundial nunca poderiam ter acontecido em uma sociedade na qual a riqueza fosse dividida igualmente[27]. A sociedade do século XIX, afirma ele, estava ordenada de modo a colocar a renda adicionada nas mãos daqueles que tinham menos probabilidades de consumi-la. Os novos ricos não eram educados para fazer grandes gastos e preferiam, aos prazeres do consumo imediato, o poder conferido pelo investimento. Foi precisamente a desigualdade na distribuição da riqueza que possibilitou o acúmulo de capital e a melhoria relativamente constante do padrão geral de vida de todas as pessoas. Na opinião de Keynes, tal fato foi o principal responsável pela justificação do sistema capitalista. Se os ricos tivessem gastado sua riqueza recém-adquirida consigo mesmos, esse regime seria rejeitado como intolerável. Certamente, há modos mais eficientes e justos de elevar o nível de bem-estar e cultura do que o descrito por Keynes. Apenas em circunstâncias especiais, que incluem a frugalidade da classe capitalista em oposição aos caprichos da aristocracia, é que a sociedade pode obter recursos financeiros para investimento concedendo aos ricos mais do que eles sentem que podem decentemente gastar consigo mesmos. Mas o essencial aqui é que se pode fazer com que a justificativa de Keynes, independentemente de suas premissas terem ou não fundamento, gire exclusivamente em torno da melhoria da situação da classe trabalhadora. Embora suas condições pareçam ter sido penosas, Keynes presumivelmente sustenta que, apesar das injustiças ostensivas do sistema, não havia possibilidade real de eliminá-las e melhorar a situação dos menos afortunados. Em outras organizações, a posição dos trabalhadores seria ainda pior. Não precisamos considerar se essas afirmações são verdadeiras ou não. Basta notar que, ao contrário do que se poderia pensar, Keynes não afirma que as dificuldades dos pobres se justificam pelo maior bem-estar das gerações posteriores. E isso está de acordo com a prioridade da justiça

em relação à eficiência e a uma soma maior de vantagens. Sempre que são infringidas as restrições da justiça na questão da poupança, deve-se demonstrar que as circunstâncias são tais que a não infração prejudicaria ainda mais aqueles que sofrem a injustiça. Esse caso é similar aos outros já discutidos em referência à prioridade da liberdade (ver § 39).

Está claro que as desigualdades que Keynes tinha em mente também violam o princípio da igualdade eqüitativa de oportunidades. Assim, somos levados a considerar o que deve ser alegado para desculpar a violação desse critério e como formular a regra de prioridade adequada[28]. Muitos autores afirmam que a igualdade eqüitativa de oportunidades teria graves conseqüências. Acreditam que algum tipo de estrutura social hierárquica e uma classe governante com características hereditárias bastante difundidas são essenciais para o bem público. O poder político deveria ser exercido por homens experimentados nas tradições constitucionais de sua sociedade e educados desde a infância para assumi-las, homens cujas ambições são moderadas pelos privilégios e facilidades de sua posição bem-definida. Caso contrário, os riscos se tornam muito grandes, e pessoas sem cultura e convicção lutarão entre si para controlar o poder do estado no intuito de satisfazerem seus objetivos tacanhos. Dessa forma, Burke acreditava que as grandes famílias da classe dominante contribuem, com a sabedoria de seu domínio político, para o bem-estar geral de geração a geração[29]. E Hegel considerava que restrições impostas à igualdade de oportunidades, tais como a primogenitura, são essenciais para que se assegure a existência de uma classe de proprietários de terras especialmente dotada para o domínio político, em virtude de sua independência em relação ao estado, à busca de lucros e às várias contingências da sociedade civil[30]. Os que gozam de uma condição privilegiada, no que respeita à família e à propriedade, estão preparados para ter uma visão mais clara do interesse universal, tendo em vista o benefício da sociedade como um todo. Sem dúvida, não é preciso favorecer, por exemplo, um sistema rigidamente estratificado; ao contrário, pode-se sustentar que é essencial para o vigor da classe governante

que pessoas com talentos incomuns tenham a possibilidade de acesso a ela e que nela sejam completamente aceitas. Mas essa condição é compatível com a negação da igualdade eqüitativa de oportunidades.

Ora, para que se mantenha uma coerência com a prioridade da igualdade eqüitativa de oportunidades sobre o princípio da diferença, não basta argumentar, como Burke e Hegel parecem fazer, que toda a sociedade, inclusive os menos favorecidos, se beneficiam com certas restrições impostas à igualdade de oportunidades. Devemos afirmar além disso que a tentativa de eliminar essas desigualdades interfeririam tanto no sistema social e nas operações econômicas que, pelo menos a longo prazo, as oportunidades dos menos favorecidos ficariam ainda mais limitadas. A prioridade da oportunidade eqüitativa, assim como no caso paralelo da prioridade da liberdade, significa que devemos ficar atentos às oportunidades dos que têm menos oportunidades. Devemos lhes garantir uma gama mais ampla de alternativas mais desejáveis do que seria o caso em outra situação.

Vou deixar essas complicações de lado. No entanto, devemos notar que, embora a vida e a cultura no seio da família influenciem, talvez tanto quanto qualquer outro fator, a motivação de uma criança e a sua capacidade de se beneficiar da educação, e, em conseqüência disso, suas perspectivas de vida, esses efeitos não são necessariamente inconsistentes com a igualdade eqüitativa de oportunidades. Mesmo em uma sociedade bem-ordenada que satisfaz os dois princípios da justiça, a família pode ser uma barreira para a igualdade de oportunidades entre os indivíduos. Pois, do modo como o defini, o segundo princípio exige apenas perspectivas iguais de vida em todos os setores da sociedade para aqueles que são dotados e motivados de forma semelhante. Se, entre famílias da mesma área de atividades, existem variações quanto ao modo como cada uma modela as aspirações da criança, o resultado é que, embora a igualdade eqüitativa de oportunidades se possa verificar entre os vários setores, o mesmo não acontecerá entre os indivíduos. Essa possibilidade levanta a questão de saber até que ponto se

pode sustentar a noção de igualdade de oportunidades; mas deixarei para mais tarde a discussão desse ponto (§ 77). Só vou observar aqui que seguir o princípio da diferença e as regras de prioridade sugeridas por ele reduz a premência de se atingir uma perfeita igualdade de oportunidades.

Não vou examinar se existem argumentos sólidos a favor de uma estrutura hierárquica de classes que viola o princípio da igualdade eqüitativa de oportunidades. Essas questões não fazem parte da teoria da justiça. O ponto relevante é que, embora essas afirmações possam algumas vezes parecer egoístas e hipócritas, elas têm uma formulação certa quando alegam (com ou sem razão) que as oportunidades dos setores menos favorecidos da comunidade ficariam ainda mais limitadas se essas desigualdades fossem eliminadas. Deve-se sustentar que elas não são injustas, já que as condições para que se atinja a plena realização dos princípios da justiça não existem.

Depois de apontar esses casos de prioridade, desejo agora apresentar a formulação final dos dois princípios da justiça para instituições. Em nome da completude, fornecerei uma formulação total, que inclui as anteriores.

Primeiro Princípio

Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos.

Segundo Princípio

As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo:

(a) tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos, obedecendo às restrições do princípio da poupança justa, e

(b) sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade eqüitativa de oportunidades.

Primeira Regra de Prioridade (A Prioridade da Liberdade)

Os princípios da justiça devem ser classificados em ordem lexical e portanto as liberdades básicas só podem ser restringidas em nome da liberdade.

Existem dois casos:

(a) uma redução da liberdade deve fortalecer o sistema total das liberdades partilhadas por todos;

(b) uma liberdade desigual deve ser aceitável para aqueles que têm liberdade menor.

Segunda Regra de Prioridade (A Prioridade da Justiça sobre a Eficiência e sobre o Bem-Estar)

O segundo princípio da justiça é lexicalmente anterior ao princípio da eficiência e ao princípio da maximização da soma de vantagens; e a igualdade eqüitativa de oportunidades é anterior ao princípio da diferença. Existem dois casos:

(a) uma desigualdade de oportunidades deve aumentar as oportunidades daqueles que têm uma oportunidade menor;

(b) uma taxa excessiva de poupança deve, avaliados todos os fatores, tudo é somado, mitigar as dificuldades dos que carregam esse fardo.

A título de comentário, esses princípios e regras de prioridade estão, obviamente, incompletos. Outras modificações com certeza deverão ser feitas, mas não complicarei ainda mais a formulação dos princípios. Basta que observemos que, quando lidamos com a teoria não ideal, a ordem lexical dos dois princípios, e as valorações implicadas por ela, sugerem regras de prioridades que parecem bastante razoáveis em muitos casos. Através de vários exemplos, tentei ilustrar como essas regras podem ser usadas, e também demonstrar a sua plausibilidade. Assim, a classificação dos princípios da justiça na teoria ideal ilumina e guia a aplicação desses princípios às situações não ideais. Identifica quais limitações precisam ser tratadas em primeiro lugar. Nos exemplos mais extremos e intrincados da teoria não ideal, essas prioridades entre as regras sem dúvida falharão; e, de fato, talvez não consigamos encontrar uma solução satisfatória. Mas devemos tentar adiar ao máximo o dia do ajuste de contas, e ordenar a sociedade de modo que ele nunca chegue.

47. Os preceitos da justiça

Está agora completo o esboço do sistema de instituições que satisfazem os dois princípios da justiça. Uma vez determinada a taxa justa de poupança ou especificada a extensão apropriada de sua variação, temos um critério para ajustar o nível do mínimo social. A soma de transferências e benefícios advindos dos bens públicos essenciais deve ser ordenada de modo a aumentar as expectativas dos menos favorecidos, que devem ser compatíveis com a poupança exigida e com a manutenção das liberdades iguais. Quando a estrutura básica toma essa forma, a distribuição resultante será justa (ou, pelo menos, não injusta), independentemente de qual venha a ser. Cada um recebe a renda total (salários mais transferências) a que tem direito dentro do sistema de regras públicas no qual se fundam suas expectativas legítimas.

Como vimos anteriormente (§ 14), uma característica principal dessa concepção da justiça distributiva é que ela contém um grande componente de justiça procedimental pura. Não há tentativa alguma de definir a distribuição justa de bens e serviços com base na informação sobre as preferências e reivindicações de indivíduos concretos. A partir de um ponto de vista adequadamente geral, esse tipo de conhecimento é considerado irrelevante; e, de qualquer forma, ele introduz complexidades que não podem ser resolvidas por princípios de simplicidade tolerável com os quais seja razoável esperar que os homens concordem. Mas para que a noção de justiça procedimental pura tenha sucesso, é necessário, como já foi dito, estruturar e administrar imparcialmente um sistema justo de instituições de apoio. A confiança na justiça procedimental pura pressupõe que a estrutura básica satisfaz os dois princípios.

Esta análise das partes distributivas é simplesmente uma elaboração da já conhecida idéia de que a renda e os salários serão justos tão logo um sistema de preços competitivos (que seja factível) esteja adequadamente organizado e implícito em uma estrutura básica justa. Essas condições são suficientes. A distribuição resultante é um caso de instituições básicas justas,

tal como sucede com o resultado de um jogo justo. Mas precisamos considerar se essa concepção combina com nossas idéias intuitivas a respeito do que é justo e injusto. Particularmente, devemos nos perguntar qual é o seu grau de coerência com os preceitos da justiça ditados pelo senso comum. Parece que até aqui ignoramos inteiramente essas noções. Desejo agora mostrar que é possível explicá-las, assim como justificar a sua posição secundária.

O problema pode ser formulado da seguinte forma. Mill estava certo ao argumentar que enquanto permanecermos no nível dos preceitos ditados pelo senso comum, não é possível uma reconciliação dessas máximas da justiça. Por exemplo, no caso dos salários, o preceito segundo o qual cada um ganha de acordo com seu esforço e o preceito segundo o qual cada um ganha de acordo com sua contribuição são, em si mesmos, injunções contrárias. Além disso, se desejamos atribuir a esses princípios certos pesos, eles não fornecem um modo de determinar como os seus méritos relativos devem ser avaliados. Dessa forma, os preceitos ditados pelo senso comum não expressam uma teoria determinada dos salários justos ou eqüitativos[31]. Entretanto, disso não decorre, como Mill parece supor, que apenas podemos encontrar uma concepção satisfatória se adotarmos o princípio utilitarista. De fato, algum princípio superior é necessário; mas existem outras alternativas além da oferecida pelo utilitarismo. É até possível elevar um desses preceitos, ou alguma combinação deles, ao nível de um princípio primeiro, como quando se diz: **de** cada um de acordo com sua habilidade, **para** cada um de acordo com suas necessidades[32]. Do ponto de vista da teoria da justiça, os dois princípios da justiça definem o critério superior correto. Portanto, o problema é considerar se os preceitos da justiça ditados pelo senso comum surgiram em uma sociedade bem-ordenada e como eles receberam os respectivos pesos.

Consideremos o caso dos salários em uma economia perfeitamente competitiva apoiada em uma estrutura básica justa. Suponhamos que cada empresa (seja pública ou privada) deva ajustar níveis de pagamento às pressões a longo prazo de oferta

e procura. Os salários pagos pelas empresas não podem ser altos a ponto de não poderem ser pagos e nem baixos a ponto de não haver um número suficiente de pessoas oferecendo os seus serviços, em vista de outras possibilidades disponíveis. Numa situação de equilíbrio, a atratividade relativa de diferentes empregos será igual, considerados todos os fatores. É fácil, então, ver como surgem os vários preceitos da justiça. Eles simplesmente identificam as características dos empregos que são significativas numa das duas extremidades do mercado, a da oferta ou a da procura, ou nas duas. A procura de trabalhadores por uma firma é determinada pela produtividade marginal de mão-de-obra, ou seja, pelo valor líquido da contribuição de uma unidade de trabalho, medida pelo preço de venda das mercadorias produzidas por ela. O valor dessa contribuição para a firma depende eventualmente das condições do mercado, do que os consumidores estão dispostos a pagar por diferentes bens. Experiência e formação técnica, habilidade natural e *know-how* especializado, tendem a aumentar a remuneração. As empresas estão dispostas a pagar mais a pessoas que têm essas características porque a sua produtividade é maior. Esse fato explica e dá peso ao preceito segundo o qual cada um recebe de acordo com a sua contribuição, e, como casos especiais, temos as normas que ditam que cada um receba de acordo com sua formação, ou sua experiência, e assim por diante. Mas também, considerando-se o ponto de vista da oferta, uma remuneração maior deve ser concedida para que aqueles que mais tarde poderão oferecer os seus serviços sejam persuadidos a assumir os custos da formação especializada e do adiamento do início de seu exercício profissional. Da mesma forma, empregos que envolvem cargos incertos ou instáveis, ou trabalhos que são exercidos em condições perigosas e extenuantes, tendem a ser mais bem pagos. Caso contrário, não se encontrariam pessoas que os assumissem. Dessas circunstâncias se originam os preceitos que determinam que cada um receba de acordo com seu esforço, ou com os riscos que corre, e assim por diante. Mesmo quando se supõe que os indivíduos têm as mesmas habilidades naturais, essas normas ainda surgirão devido às exigências da

atividade econômica. Dados os objetivos das unidades produtivas e daqueles que procuram trabalho, certas características são selecionadas como pertinentes. Mais cedo ou mais tarde, as práticas de remuneração das empresas tendem a reconhecer esses preceitos e, após um certo tempo para ajustes, atribuem a eles os pesos exigidos pelas condições de mercado.

Tudo isso parece razoavelmente claro. Mais importantes são vários outros pontos. Em primeiro lugar, é provável que diferentes concepções de justiça gerem aproximadamente os mesmos preceitos ditados pelo senso comum. Assim, em uma sociedade regulada pelo princípio da utilidade, todas as normas acima seriam, com grande probabilidade, reconhecidas. Contanto que os objetivos dos agentes econômicos sejam suficientemente similares, fatalmente se recorrerá a esses preceitos, e as práticas salariais os levarão em conta de forma explícita. Por outro lado, os pesos que serão atribuídos a esses preceitos não serão, em geral, os mesmos. É nesse ponto que as concepções de justiça divergem. Não só haverá uma tendência a operar as práticas salariais de outros modos, mas desenvolvimento a longo prazo dos eventos econômicos também tomará um outro curso. Quando o grupo de instituições básicas é governado por concepções distintas, as forças de mercado às quais as empresas e os trabalhadores se devem ajustar não serão as mesmas. Um equilíbrio diferente de oferta e procura será responsável por uma ponderação diferente dos vários preceitos. Assim, o contraste entre concepções da justiça não aparece no nível das normas ditadas pelo senso comum, mas sim na ênfase relativa e mutável que essas normas recebem ao longo do tempo. Em nenhum caso pode-se tomar como fundamental a noção de um equilíbrio justo ou eqüitativo ditada pelas convenções ou costumes, já que ela dependerá dos princípios que regulam o sistema das instituições básicas e dos ajustes às condições presentes exigidos por eles.

Um exemplo pode esclarecer esse ponto. Suponhamos que a estrutura básica de uma sociedade garante a igualdade eqüitativa de oportunidades, ao passo que a estrutura básica de uma outra sociedade não o faz. Na primeira sociedade, então, o

preceito segundo o qual cada um recebe de acordo com a sua contribuição, em sua forma particular que define que cada um receba de acordo com sua especialização e educação, provavelmente terá um peso muito menor. É provável que isso se verifique mesmo se supusermos, como sugerem os fatos, que as pessoas têm diferentes habilidades naturais. O motivo disso é que, com muito mais pessoas recebendo os benefícios da especialização e da educação, o contingente de indivíduos qualificados na primeira sociedade é muito maior. Quando não há imperfeições no mercado capital para empréstimos (ou subsídios) para a educação e o acesso a ela é irrestrito, a maior remuneração para aqueles mais bem dotados é muito menor. A diferença relativa entre os ganhos dos mais favorecidos e os salários recebidos pela menor faixa de renda tende a estreitar-se; e essa tendência é ainda mais forte quando o princípio da diferença é obedecido. Assim, o preceito segundo o qual cada um recebe de acordo com sua especialização e educação tem menos peso na primeira sociedade do que na segunda, e o preceito que determina que cada um receba de acordo com seu esforço fica mais valorizado. Sem dúvida, uma concepção da justiça exige que, quando as condições sociais mudam, o equilíbrio adequado dos preceitos também mude. Ao longo do tempo, a aplicação consistente de seus princípios gradualmente redefine a estrutura social, de modo que as forças do mercado também mudam, conseqüentemente reajustando os pesos dos preceitos. Não há nada sacrossanto no equilíbrio existente, mesmo que ele seja correto.

Além disso, é essencial ter em mente o lugar secundário das normas ditadas pelo senso comum. Algumas vezes isso se torna difícil porque essas normas são conhecidas do nosso dia-a-dia, e portanto existe a probabilidade de que adquiram uma proeminência em nosso pensamento que não se justifica por sua posição secundária. Não é plausível que nenhum desses preceitos seja elevado ao nível de um princípio básico. Cada um provavelmente surgiu em resposta a uma característica relevante, relacionada a certas instituições particulares, sendo essa característica apenas uma entre muitas, e essas instituições de

um tipo particular. Adotar um desses preceitos como um princípio primeiro com certeza levará ao negligenciamento de outros fatores que deveriam ser levados em conta. E se todos os preceitos, ou vários deles, são tratados como princípios primeiros, nada se acrescenta em termos de clareza sistemática. Os preceitos ditados pelo senso comum não estão no nível adequado de generalidade. A fim de encontrar princípios primeiros que sejam adequados, devemos nos distanciar desses preceitos. Com certeza, alguns preceitos são bastante genéricos à primeira vista. Por exemplo, o preceito segundo o qual cada um recebe de acordo com a sua contribuição abrange muitos casos de distribuição em uma economia perfeitamente competitiva. Aceitando-se a teoria da distribuição regida pela produtividade marginal, cada fator da produção recebe uma renda de acordo com o quanto ele acrescenta à produção (supondo-se que os meios de produção sejam propriedade privada). Nesse sentido, um trabalhador recebe o valor pleno dos resultados de seu trabalho, nada mais, nada menos. À primeira vista, isso nos parece eqüitativo. Invoca a idéia tradicional do direito natural à propriedade dos frutos de nosso trabalho. Portanto, para alguns autores, o preceito da contribuição tem parecido satisfatório como um princípio da justiça[33].

É fácil ver, entretanto, que esse não é o caso. O produto marginal do trabalho depende da oferta e da procura. A contribuição de um indivíduo por meio de seu trabalho varia com a procura de empresas que utilizem suas habilidades, e esta procura, por sua vez, varia de acordo com a procura dos produtos dessas empresas. A contribuição de um indivíduo também é afetada pelo número de pessoas que oferecem talentos semelhantes. Não se pode pressupor, então, que seguir o princípio da contribuição conduz a uma resultado justo, a não ser que as forças de mercado implícitas, e a disponibilidade de oportunidades refletidas por elas, estejam adequadamente reguladas. E, como vimos, isso implica que a estrutura básica como um todo é justa. Não existe, pois, um modo de conferir um peso adequado às normas da justiça, a não ser instituindo as organizações de apoio exigidas pelos princípios da justiça. Algumas instituições podem, de fato, conferir uma proeminência especial a certos preceitos, por exemplo, pelo modo como uma economia competitiva enfatiza o preceito da contribuição. Mas não se pode fazer nenhuma inferência a respeito do caráter justo da distribuição final a partir da consideração isolada de qualquer preceito. A ponderação total dos muitos preceitos é feita pelo sistema global. Assim, o preceito da necessidade é deixado a cargo do setor de transferências; de modo algum ele serve como um preceito para os salários. Para avaliar a justiça das partes distributivas, devemos observar o funcionamento total das ordenações básicas, a proporção de renda e riqueza provindas de cada setor[34].

Contra a análise precedente dos preceitos ditados pelo senso comum e a idéia da justiça procedimental pura, pode-se apresentar a objeção de que uma economia perfeitamente competitiva nunca poderia ser implementada. Os fatores de produção na verdade nunca recebem os seus produtos marginais, e, pelo menos em condições modernas, as indústrias logo vêm a ser dominadas por umas poucas grandes empresas. A competição, na melhor das hipóteses, é imperfeita, e as pessoas recebem menos do que o valor de sua contribuição, sendo, nesse sentido, exploradas[35]. A resposta a isso é que, em primeiro lugar, de qualquer forma, a concepção de uma economia competitiva adequadamente regulada, com as instituições básicas apropriadas, constitui um sistema ideal que mostra como os princípios da justiça podem ser implementados. Serve para ilustrar o conteúdo desses princípios, e cria um modo pelo qual tanto a economia da propriedade privada quanto um regime socialista podem satisfazer essa concepção da justiça. Tendo em vista que as condições concretas sempre ficam aquém das suposições ideais, temos alguma noção do que é justo. Além disso, estamos numa posição melhor para avaliar a gravidade das imperfeições existentes e para decidir qual é a melhor forma de nos aproximarmos da situação ideal.

Um segundo aspecto é o seguinte: o sentido em que as pessoas são exploradas pelas imperfeições do mercado é muito específico: ou seja, viola-se o preceito da contribuição, e isso acontece porque o sistema de preços deixou de ser eficiente.

Mas, como acabamos de ver, esse preceito é apenas uma entre várias normas secundárias, e o que realmente conta é o funcionamento de todo o sistema, e o fato de esses defeitos serem ou não compensados em algum outro ponto. Além do mais, como é essencialmente o princípio da eficiência que não é satisfeito, pode-se muito bem argumentar que toda a comunidade é explorada. Mas, na verdade, a noção de exploração não cabe aqui. Implica uma injustiça profunda no sistema das instituições básicas e tem pouca relação com as ineficiências do mercado[36].

Por último, em vista do lugar secundário do princípio da eficiência na justiça como eqüidade, os inevitáveis desvios em relação à perfeição do mercado não são especialmente preocupantes. É mais importante que um sistema competitivo conceda espaço a o princípio da livre-associação e da escolha individual de ocupação, num contexto de igualdade eqüitativa de oportunidades, e que ele permita que as decisões dos consumidores determinem os itens a serem produzidos para fins privados. Um pré-requisito básico é a compatibilidade econômica com as instituições da liberdade e da livre-associação. Assim, se os mercados são razoavelmente competitivos e abertos, na prática é possível seguir a noção de justiça procedimental pura. Ela parece mais factível do que quaisquer outros ideais tradicionais, pois está explicitamente estruturada para coordenar os múltiplos critérios possíveis dentro de uma única concepção coerente e viável.

48. Expectativas legítimas e mérito moral

O senso comum tende a supor que a renda e a riqueza, assim como as boas coisas da vida em geral, deveriam ser distribuídas de acordo com o mérito moral. A justiça é a felicidade de acordo com a virtude. Embora se reconheça que esse ideal nunca pode ser realizado, essa é a concepção adequada da justiça distributiva, pelo menos como um princípio *prima facie*, e a sociedade deve tentar implementá-la segundo o permitam as circunstâncias[37]. Mas a justiça como eqüidade rejeita essa concepção. Tal princípio não seria escolhido na posição original. Parece não haver um modo de definir o critério necessário nessa situação. Além disso, a idéia da distribuição de acordo com a virtude não consegue distinguir entre mérito moral e expectativas legítimas. Assim, é verdade que, quando pessoas e grupos participam de organizações justas, eles fazem reivindicações mútuas definidas pelas regras publicamente reconhecidas. Tendo feito várias coisas, incentivados pelas organizações existentes, essas pessoas e grupos têm agora certos direitos, e a distribuição justa das partes honra essas reivindicações. Um sistema justo, portanto, determina aquilo a que os homens têm direito; satisfaz as suas expectativas legítimas, que são fundadas nas instituições sociais. Mas aquilo a que elas têm direito não é proporcional nem depende do valor intrínseco das pessoas. Os princípios da justiça que regulam a estrutura básica e especificam os deveres e obrigações dos indivíduos não mencionam o mérito moral, e as partes distributivas não tendem a corresponder-lhe.

Essa afirmação é confirmada pela análise precedente dos preceitos ditados pelo senso comum e de seu papel na justiça procedimental pura (§ 47). Por exemplo, ao determinar os salários, uma economia competitiva dá peso ao preceito da contribuição. Mas, como vimos, a extensão da contribuição de uma pessoa (estimada pela produtividade marginal) depende da oferta e da procura. Com certeza, o valor moral de uma pessoa não varia de acordo com o número de indivíduos que apresentam habilidades semelhantes, ou que eventualmente venham a procurar o que essa pessoa é capaz de produzir. Ninguém supõe que, quando as habilidades de uma pessoa passam a ser menos procuradas ou se deterioraram (como acontece com os cantores), o seu merecimento moral também sofra uma mudança semelhante. Tudo isso é perfeitamente óbvio e há muito tempo reconhecido[38]. Simplesmente reflete o fato observado antes (§ 17) de que um dos pontos fixos de nossos juízos morais é a opinião de que ninguém merece o seu lugar na distribuição de dotes naturais mais do que merece o seu lugar de partida inicial na sociedade.

Além disso, nenhum dos preceitos da justiça tem como objetivo recompensar a virtude. A maior remuneração obtida por talentos naturais raros, por exemplo, deve cobrir os custos de especialização e estimular os esforços de aprendizado, assim como dirigir a habilidade para onde ela favoreça da melhor forma o interesse comum. As partes distributivas resultantes não se correlacionam com a virtude, uma vez que, de um ponto de vista moral, a dotação inicial de bens naturais e as contingências de seu crescimento e desenvolvimento nos primeiros anos de vida são arbitrárias. Intuitivamente, o preceito que parece melhor se aproximar da recompensa do mérito moral é aquele que determina a distribuição de acordo com o esforço, ou, melhor dizendo, com o esforço consciencioso[39]. Mais uma vez, entretanto, parece claro que o esforço que uma pessoa está disposta a fazer é influenciado por suas habilidades e talentos naturais, e pelas alternativas de que ela dispõe. Em circunstâncias iguais, parece haver maior probabilidade de que o mais bem dotados se esforcem conscienciosamente, e parece não haver um modo de não levar em conta a sua maior sorte. A idéia de recompensar o mérito é impraticável. E, certamente, na medida em que o preceito da necessidade é enfatizado, não se considera o valor moral. Nem a estrutura básica tende a contrabalançar os preceitos da justiça de modo a realizar silenciosamente a correspondência necessária. A estrutura básica é regulada pelos dois princípios da justiça, os quais definem diversos objetivos inteiramente diversos.

De uma forma diferente, pode-se chegar à mesma conclusão. Nas observações precedentes, não foi explicada a noção de valor moral, que é distinta das reivindicações de uma pessoa baseadas em suas expectativas legítimas. Vamos supor então que possamos definir essa noção e mostrar que entre ela e as partes distributivas não há correlação alguma. Temos apenas de considerar uma sociedade bem-ordenada, ou seja, uma sociedade cujas instituições são justas e na qual se reconhece publicamente esse fato. Os seus membros também têm um forte senso de justiça, um desejo efetivo de obedecer às regras existentes e de conceder uns aos outros aquilo a que têm direito. Nesse caso, podemos supor que todos têm o mesmo mérito moral. Assim, definimos agora essa noção em termos do senso de justiça, do desejo de agir de acordo com os princípios que seriam escolhidos na posição original (§ 72). Mas é evidente que, entendido dessa maneira, o mérito moral igual das pessoas não implica que as partes distributivas sejam iguais. Cada um recebe de acordo com o que os princípios da justiça afirmam que é o seu direito, e esses princípios não exigem a igualdade.

O essencial é que o conceito de valor moral não fornece um princípio básico da justiça distributiva. Isso acontece porque tal princípio não pode ser introduzido antes que os princípios da justiça e do dever e obrigação naturais tenham sido reconhecidos. Uma vez dispondo desses princípios, o mérito moral pode ser definido como a posse de um senso de justiça; e como discutiremos mais tarde (§ 66), as virtudes podem ser caracterizadas como desejos ou tendências a agir de acordo com os princípios correspondentes. Assim, o conceito de mérito moral é secundário em relação aos de direito e de justiça, não tendo nenhum papel na definição substantiva das partes distributivas. O caso é análogo ao que acontece na relação entre as regras substantivas de propriedade e a lei que se aplica a roubos e furtos. Essas trangressões e as imperfeições morais que as acarretam pressupõem a instituição da propriedade, que é estabelecida visando a objetivos sociais anteriores e sem relação com os crimes. Uma sociedade se organiza com o objetivo de recompensar o mérito moral tomado como um princípio básico seria o mesmo que criar a instituição da propriedade para punir ladrões. O critério segundo o qual cada um recebe de acordo com a sua virtude não seria, portanto, escolhido na posição original. Como as partes desejam promover as suas concepções do bem, elas não têm motivo para ordenar as suas instituições de modo que as partes distributivas sejam determinadas pelo mérito moral, mesmo que conseguissem en-contrar um padrão prévio para essa definição.

Em uma sociedade bem-ordenada, os indivíduos adquirem o direito a uma parte do produto social executando certas tarefas que são estimuladas pelas organizações existentes. As

expectativas legítimas que surgem são o anverso, por assim dizer, do princípio da eqüidade e do dever natural de justiça. Pois da mesma maneira que uma pessoa tem o dever de apoiar as organizações justas, e a obrigação de cumprir o seu papel quando aceitou participar delas, assim também uma pessoa que obedeceu ao projeto e fez a sua parte tem o direito de ser tratada pelos outros de acordo com o seu comportamento. Eles pessoas devem necessariamente satisfazer as suas expectativas legítimas. Assim, quando existem ordenamentos econômicos justos, as reivindicações dos indivíduos são adequadamente ajustadas de acordo com as regras e preceitos (com seus pesos respectivos) que a experiência considera pertinentes. Como vimos, é incorreto dizer que as partes distributivas justas recompensam os indivíduos de acordo com seu mérito moral. Mas podemos dizer, usando a frase tradicional, que um sistema justo dá a cada pessoa o que lhe é devido: ou seja, o sistema justo atribui a cada pessoa aquilo a que ela tem direito, segundo a definição do próprio sistema. Os princípios da justiça para instituições e indivíduos estabelecem que fazer isso está de acordo com a eqüidade.

Deveríamos salientar que, mesmo sendo as reivindicações de uma pessoa reguladas pelas regras existentes, podemos ainda fazer uma distinção entre ter o direito a alguma coisa e merecê-la em um sentido que, embora corrente, não se refere à moral[40]. A título de exemplo: depois de um jogo, muitas vezes se diz que quem perdeu merecia ganhar. Não se quer dizer com isso que os vitoriosos não têm o direito de reivindicar o título de campeão, ou qualquer outro prêmio conferido ao vencedor. O que se quer dizer é que o time perdedor exibiu em um grau mais alto as habilidades e qualidades exigidas pelo jogo, e cujo exercício confere ao esporte a sua atração. Portanto, os perdedores realmente mereciam ganhar, mas perderam devido à má sorte, ou a outras contingências que fizeram com que a partida tivesse um resultado anormal. De forma semelhante, até mesmo as melhores organizações econômicas não vão sempre conduzir aos resultados pretendidos. O direitos efetivamente adquiridos pelos indivíduos inevitavelmente afastam-se de forma mais ou

menos ampla daqueles que a concepção do sistema prevê. Algumas pessoas que ocupam cargos mais altos, por exemplo, podem não ter, em um grau maior as outras, as habilidades e qualidades desejadas. Todos esses fatos são bastante evidentes. Sua menção aqui refere-se ao fato de que, embora possamos realmente distinguir entre reivindicações que as organizações existentes concretas nos fazem honrar, considerando o que os indivíduos fizeram e como ocorreram as coisas, e as reivindicações que teriam sido possíveis em circunstâncias ideais, não implica que as partes distributivas deveriam estar de acordo com o mérito moral. Mesmo quando o curso dos acontecimentos é o melhor possível, não existe uma tendência a que a distribuição e a virtude coincidam.

Sem dúvida, alguns podem ainda objetar que as partes distributivas deveriam adequar-se ao valor moral, pelo menos na medida do possível. Essas pessoas podem acreditar que, se aqueles em melhores condições não têm um caráter moral superior, o fato de terem maiores vantagens é uma afronta ao nosso senso de justiça. Ora, essa opinião pode surgir quando se considera a justiça distributiva como oposta, de alguma maneira, à justiça retributiva. É verdade que, em uma sociedade razoavelmente bem-ordenada, aqueles que são punidos por violarem leis justas geralmente fizeram algo errado. Isso acontece porque o propósito da lei penal é apoiar os deveres naturais básicos, que nos proíbem de molestar outras pessoas em sua vida e em sua integridade física, ou privá-las de sua liberdade e propriedade, e as punições devem servir a esse fim. Elas não são simplesmente um sistema de tributos e ônus destinado a atribuir um preço a certas formas de conduta, e desse modo guiar a conduta dos homens na direção do benefício mútuo. Seria muito melhor se os atos vedados pelas leis penais nunca fossem cometidos[41]. Assim, a propensão a cometer tais atos é uma marca de mau-caráter, e em uma sociedade justa as punições legais se aplicarão apenas àqueles que manifestam essa falha.

Está claro que a distribuição das vantagens econômicas e sociais é inteiramente diferente. As regras que as regem não são o inverso, por assim dizer, da lei penal, de modo que, enquanto

a primeira pune certas ofensas, a outra recompensa o valor moral[42]. A função das partes distributivas desiguais é cobrir os custos da especialização e educação, atrair indivíduos aos lugares e associações que, de um ponto de vista social, mais necessitam deles, e assim por diante. Supondo que todos aceitam a justeza da motivação do interesse pessoal ou grupal devidamente regulada por um senso de justiça, cada um decide fazer as coisas que melhor se ajustam aos seus objetivos. As variações dos salários e rendas, e a remuneração especial de certos cargos devem simplesmente influenciar essas escolhas, de modo que o resultado final esteja de acordo com a eficiência e a justiça. Em uma sociedade bem-ordenada, não haveria necessidade de lei penal, exceto na medida em que o problema da garantia se fizesse necessário. A questão da justiça criminal pertence, em sua maior parte, à teoria da obediência parcial, enquanto a análise das partes distributivas pertence à teoria da obediência estrita, e, portanto, à consideração do sistema ideal. Pensar na justiça distributiva como um inverso da justiça retributiva e vice-versa é completamente equivocado, e sugere uma justificativa para as partes distributivas que difere daquela que se verifica na prática.

49. Comparação com concepções mistas

Embora eu tenha muitas vezes comparado os princípios da justiça com o utilitarismo, ainda não disse nada sobre as concepções mistas. Lembrarei que estas últimas se definem mediante a substituição do segundo princípio da justiça pelo padrão de utilidade e outros critérios (§ 21). Devo agora considerar essas alternativas, especialmente porque muitas pessoas podem considerá-las mais razoáveis que os princípios da justiça, os quais, pelo menos à primeira vista, parecem impor exigências muito restritivas. Mas é preciso enfatizar imediatamente que todas as concepções mistas aceitam o primeiro princípio, e portanto, reconhecem o lugar primordial das liberdades iguais. Nenhuma dessas visões é utilitarista, pois mesmo

que se substitua o segundo princípio, ou alguma parte dele, como por exemplo o princípio da diferença, pelo princípio da utilidade, a concepção utilitarista continua tendo um lugar secundário. Assim, na medida em que um dos principais objetivos da justiça como eqüidade é construir uma alternativa para a doutrina utilitarista clássica, esse objetivo é alcançado mesmo que acabemos aceitando uma concepção mista em lugar dos dois princípios da justiça. Além disso, dada a importância do primeiro princípio, parece que a característica essencial da teoria contratualista é preservada nessas alternativas.

Fica evidente, a partir dessas observações, que é muito mais difícil argumentar contra as concepções mistas do que contra o princípio da utilidade. Muitos autores que parecem defender uma variante da visão utilitarista, mesmo que expressa na forma vaga de um equilíbrio e harmonização dos interesses sociais, claramente pressupõem um sistema constitucional fixo que garante as liberdades básicas num certo grau mínimo. Assim, esses autores de fato defendem alguma doutrina mista, e portanto os fortes argumentos baseados na liberdade não podem ser usados como anteriormente. O principal problema, então, é determinar o que ainda pode ser dito em favor do segundo princípio e contra o princípio da utilidade quando ambos são limitados pelo princípio da liberdade igual. Precisamos examinar os motivos para que se rejeite o padrão de utilidade até mesmo nesse caso, embora esteja claro que esses motivos não serão tão decisivos quanto aqueles que fundamentam a rejeição das doutrinas da utilidade clássica e da utilidade média.

Consideremos, em primeiro lugar, uma concepção mista que é bastante próxima dos princípios da justiça, ou seja, a visão resultante da substituição do princípio da diferença pelo princípio da utilidade média limitado por um mínimo social determinado, sendo que as outras condições permanecem as mesmas. A dificuldade aqui é a mesma que encontramos nas doutrinas intuicionistas de uma forma geral: como se deve selecionar o mínimo social e ajustá-lo a circunstâncias variáveis? Pode parecer que qualquer pessoa que utiliza os dois princípios da justiça também busca um equilíbrio entre a maximização da

utilidade média e a manutenção de um mínimo social adequado. Se considerarmos apenas os seus juízos ponderados e não os motivos que levaram a esses juízos, as avaliações dessa pessoa podem confundir-se com as de alguém que segue essa concepção mista. Suponho que exista uma amplitude suficiente na determinação do nível do mínimo social em circunstâncias variáveis para que tal resultado venha a surgir. Como saber, então, que uma pessoa que adota essa visão mista não está de fato baseando-se no princípio da diferença? Com certeza, essa pessoa não tem consciência de que o invoca, e na verdade pode até repudiar tal sugestão. Mas o fato é que o nível atribuído ao mínimo exigido que restringe o princípio da utilidade média conduz precisamente às mesmas conseqüências que surgiriam se essa pessoa estivesse realmente seguindo o princípio da diferença. Além disso, ela é incapaz de explicar por que escolhe o mínimo da forma como o faz; o melhor que pode dizer é que toma a decisão que lhe parece mais razoável. Seria ir longe demais alegar que essa pessoa está realmente utilizando o princípio da diferença, já que seus juízos podem se enquadrar em algum outro padrão. No entanto, é verdade que a sua concepção de justiça ainda precisa ser identificada. A margem de indeterminação existente nos bastidores da determinação do mínimo adequado deixa a questão sem resposta.

Coisas semelhantes podem ser ditas a respeito de outras teorias mistas. Assim, pode-se decidir pela restrição do princípio da utilidade média através da fixação de alguma exigência relativa à distribuição, exigência esta que pode vir isolada ou se combinar com algum mínimo adequadamente escolhido. Por exemplo, pode-se substituir o princípio da diferença pelo critério de maximização da utilidade média menos alguma fração (ou múltiplo) do desvio padrão da distribuição resultante[43]. Como esse desvio é o menor possível quando todos atingem a mesma utilidade, esse critério indica uma maior preocupação com os menos favorecidos do que com o princípio da utilidade média. Os traços intuicionistas dessa visão também ficam claros, pois precisamos indagar como a fração (ou múltiplo) do desvio padrão deve ser selecionada e como esse parâmetro deve

variar com a própria média da utilidade. Mais uma vez, o princípio da diferença pode estar nos bastidores. Esse tipo de visão mista é semelhante a outras concepções intuicionistas que nos levam a seguir uma pluralidade de objetivos. Pois ela defende que, uma vez mantido um certo piso inferior, tanto uma maior média de bem-estar quanto uma distribuição mais igual são objetivos desejáveis. Sem dúvida, uma instituição é preferível a uma outra se for melhor em cada um desses aspectos.

Visões políticas diferentes, entretanto, ponderam esses objetivos de forma diversa, e precisamos de critérios para determinar os seus pesos relativos. O fato é que, em geral, não há acordo significativo quando aceitamos objetivos desse tipo. Deve-se reconhecer que uma ponderação bastante detalhada dos objetivos está implícita em uma concepção da justiça razoavelmente completa. No dia-a-dia, muitas vezes nos contentamos com a enumeração dos preceitos ditados pelo senso comum e dos objetivos de várias políticas, acrescentando que, em questões particulares, temos de ponderá-los à luz dos fatos genéricos da situação. Embora esse seja um conselho prático útil, ele não expressa uma concepção articulada da justiça. Com efeito, significa que devemos exercer o nosso juízo da melhor forma possível, tendo como orientação a estrutura básica daqueles objetivos. Pelo contrário, o princípio da diferença é uma concepção relativamente precisa, já que classifica todas as combinações de objetivos de acordo com a sua eficácia em promover as perspectivas dos menos favorecidos.

Assim, embora o princípio da diferença pareça, à primeira vista, uma concepção relativamente particular, ele pode ainda ser o critério que, quando combinado aos outros princípios da justiça, mesmo subentendido controla os pesos expressos em nossos juízos quotidianos, que corresponderiam a vários princípios mistos. Nosso modo habitual de tomar por base a intuição guiada por padrões de ordem inferior pode obscurecer a existência de princípios mais básicos que respondem pela força desses tipos de avaliação. Sem dúvida, a questão de saber se os dois princípios da justiça, e em especial o princípio da diferença, explicam nossos juízos relativos à justiça distributiva só

pode ser respondida se desenvolvermos as conseqüências desses princípios de forma bastante detalhada e observarmos até que ponto estamos preparados para aceitar os valores aos quais eles conduzem. É possível que não haja conflito entre essas conseqüências e nossas convicções ponderadas. Certamente, não haveria nenhum conflito com aqueles juízos que são fixos, que não parecemos estar dispostos a revisar em nenhuma circunstância previsível. Caso contrário, os dois princípios não são totalmente aceitáveis e alguma revisão se faz necessária.

Mas, talvez, as nossas opiniões habituais não impliquem nada muito definido a respeito do problema de avaliar objetivos concorrentes. Nesse caso, a principal questão é saber se podemos concordar com a especificação muito mais exata de nossa concepção da justiça, que é representada pelos dois princípios. Contanto que alguns pontos fixos sejam preservados, temos de decidir qual é o melhor modo de completar nossa concepção da justiça e de estendê-la a outros casos. Os dois princípios da justiça podem não tanto se opor às nossas convicções intuitivas, mas antes fornecer um princípio relativamente sólido para questões que não são familiares para o senso comum que, por isso, as deixa irresolvidas. Assim, embora o princípio da diferença nos pareça estranho à primeira vista, uma reflexão sobre suas implicações, depois que ele estiver adequadamente delimitado, pode nos convencer de que, ou ele está de acordo com nossos juízos ponderados ou então projeta essas convicções para novas situações de um modo aceitável.

Paralelamente a essas observações, podemos notar que recorrer ao interesse comum é costume político consagrado de uma sociedade democrática. Nenhum partido político admite publicamente que faz pressões a favor de alguma legislação para prejudicar qualquer grupo social reconhecido. Mas como se deve entender esse costume? Com certeza, ele representa algo além do princípio da eficiência, e não podemos supor que o governo afeta o interesse de todos de forma igual. Já que é impossível maximizar em relação a mais de um ponto de vista, é natural, dado o *ethos* de uma sociedade democrática, escolher o ponto de vista dos menos favorecidos, promovendo suas

perspectivas a longo prazo da melhor forma possível, consistentemente com as liberdades iguais e com a oportunidade eqüitativa. Parece que as políticas em cuja justiça temos maior confiança no mínimo se inclinam nessa direção, no sentido de que esse setor da sociedade estaria em pior situação se essas políticas sofressem restrições. De uma forma geral, essas políticas são justas, mesmo que não sejam perfeitamente justas. O princípio da diferença pode, portanto, ser interpretado como uma extensão razoável do costume político de uma democracia, desde que enfrentemos a necessidade de adotar uma concepção da justiça razoavelmente completa.

Ao observar que as concepções mistas têm traços intuicionistas, não quero dizer que esse fato constitua uma objeção decisiva a elas. Como já observei (§ 7), essas combinações de princípios certamente têm um grande valor prático. Não há dúvida de que essas concepções identificam padrões plausíveis com referência aos quais as políticas podem ser analisadas e, dadas as instituições básicas adequadas, podem nos orientar para conclusões bem-fundamentadas. Por exemplo, uma pessoa que aceita a concepção mista que define a maximização do bem-estar médio menos alguma fração (ou múltiplo) do desvio padrão presumivelmente favorecerá a igualdade eqüitativa de oportunidades, pois parece que o fato de todos terem oportunidades mais iguais eleva a média (via aumentos na eficiência) e diminui a desigualdade. Nesse caso, o substituto do princípio da diferença sustenta a outra parte do segundo princípio. Além disso, é evidente que, em algum ponto, não podemos deixar de confiar em nossos juízos intuitivos. A dificuldade das concepções mistas é que elas podem recorrer a esses juízos muito apressadamente, e deixando de definir uma alternativa clara para o princípio da diferença. Na falta de um procedimento para atribuir pesos (ou parâmetros) adequados, é possível que esse equilíbrio seja na verdade determinado pelos princípios da justiça, a não ser, é claro, que esses princípios forneçam conclusões que não possamos aceitar. Se isso acontecer, então alguma concepção mista, a despeito de seu apelo à intuição, pode ser

preferível, especialmente se a sua utilização ajudar a introduzir ordem e harmonia em nossas convicções ponderadas.

Uma outra consideração que favorece o princípio da diferença é a relativa facilidade com que ele pode ser interpretado e aplicado. De fato, para alguns, o apelo dos critérios mistos é que eles constituem um modo de evitar as exigências relativamente duras do princípio da diferença. É muito fácil identificar o que promoverá os interesses dos menos favorecidos. Esse grupo pode ser identificado por sua lista de bens primários, e questões programáticas podem ser resolvidas perguntando-se como os homens representativos pertinentes adequadamente situados escolheriam. Mas, na medida em que o princípio da utilidade tem um papel, a vagueza da idéia de bem-estar total (ou médio) é problemática. É necessário chegar a alguma estimativa das funções de utilidade para as diferentes pessoas representativas, e fixar entre elas uma correspondência interpessoal, e assim por diante. Os problemas apresentados por tais procedimentos são tão grandes, e as aproximações tão inexatas, que opiniões profundamente conflitantes podem parecer igualmente plausíveis para pessoas diferentes. Alguns podem alegar que os ganhos de um grupo compensam as perdas de outro, enquanto outros podem negar tal fato. Ninguém pode dizer quais princípios implícitos explicam essas diferenças, ou como elas poderiam ser resolvidas. É mais fácil para aqueles que ocupam posições sociais mais poderosas promover os seus interesses de forma injusta, sem que fique evidente que eles ultrapassaram os limites. Sem dúvida, tudo isso é óbvio, e sempre se reconheceu que os princípios éticos são vagos. No entanto, eles não são, de forma alguma, igualmente imprecisos, e os dois princípios da justiça apresentam uma vantagem na maior clareza de suas exigências e do que é preciso fazer para satisfazê-las.

Pode-se pensar que é possível superar a imprecisão do princípio da utilidade com uma explicação melhor de como se deve medir e agregar o bem-estar. Não desejo enfatizar esses problemas técnicos já bastante discutidos, uma vez que as mais importantes objeções apresentadas ao utilitarismo estão em outro nível. Mas uma breve menção dessas questões esclarecerá a

doutrina contratualista. Há vários modos de estabelecer uma medida interpessoal da utilidade. Um deles (que remonta pelo menos a Edgeworth) é supor que um indivíduo é capaz de distinguir apenas um número finito de níveis de utilidade[44]. Afirma-se que uma pessoa é indiferente com relação a alternativas que pertencem ao mesmo nível de discriminação, e a medida cardinal da diferença de utilidade entre duas alternativas quaisquer é definida pelo número de níveis distinguíveis que as separam. A escala cardinal resultante é única, como deve ser, até o limite de uma transformação linear positiva. Para fixar uma medida entre as pessoas, podemos supor que a diferença entre níveis vizinhos é igual para todos os indivíduos e a mesma entre todos os níveis. Com essa regra de correspondência interpessoal, os cálculos ficam extremamente simples. Na comparação de alternativas, definimos o número de níveis entre elas para cada indivíduo e então fazemos a soma, levando em conta os valores positivos e negativos.

Essa concepção de utilidade cardinal padece de dificuldades bastante conhecidas. Deixando de lado os problemas práticos óbvios e o fato de que a detecção dos níveis de discriminação de uma pessoa depende de alternativas efetivamente possíveis, parece impossível justificar a suposição de que a utilidade social que decorre da mudança de um nível para outro é a mesma para todos os indivíduos. Por um lado, esse procedimento conferiria o mesmo peso àquelas mudanças que envolvem o mesmo número de discriminações percebidas pelos indivíduos de forma diferente, alguns tendo sido mais afetados que outros; enquanto, por outro lado, atribuiria maior importância às mudanças experimentadas por aqueles indivíduos que parecem fazer mais discriminações. Com certeza, é insatisfatório que se desconsidere a força das atitudes e, especialmente, que se recompense de forma tão intensa a capacidade de notar distinções, capacidade esta que pode variar de forma sistemática segundo o temperamento e a formação[45]. De fato, todo o procedimento parece arbitrário. No entanto, tem o mérito de ilustrar o modo pelo qual o princípio da utilidade tende a incluir suposições éticas, implícitas no método escolhido, para estabe-

lecer a necessária medida de utilidade. O conceito de felicidade e bem-estar não é suficientemente definido, e mesmo para determinar uma medida cardinal adequada devemos considerar a teoria moral na qual ela será usada.

Dificuldades análogas surgem na definição de Neumann-Morgenstern[46]. Pode-se demonstrar que, se as escolhas de um indivíduo entre probabilidades de risco satisfazem certos postulados, então existem índices de utilidade correspondentes às alternativas, de tal modo que se pode interpretar que as suas decisões maximizam a utilidade esperada. O indivíduo escolhe como se fosse guiado por uma expectativa matemática desses índices de utilidade; e essas atribuições de utilidade se apresentam como uma surpreendente linear positiva. Sem dúvida, não se afirma que o próprio indivíduo usa uma atribuição de utilidades ao tomar suas decisões. Esses números não determinam suas escolhas, nem fornecem um procedimento pessoal de deliberação. Ao contrário, dado que as preferências de uma pessoa entre vários riscos satisfazem certas condições, o matemático observador pode, pelo menos teoricamente, tratar os números que descrevem essas preferências como maximizadores da utilidade esperada, no sentido definido. Até aqui, nada decorre do curso real de reflexão, ou dos critérios, se é que existem, nos quais se baseia o indivíduo; e nada se conclui a respeito das características das alternativas a que correspondem os índices de utilidade, ou representadas por eles.

Ora, supondo que possamos fixar uma utilidade cardinal para cada pessoa, como se deve estabelecer a medida interpessoal? Uma proposta conhecida é a regra zero-um: atribuir o valor zero à pior situação possível do indivíduo, e o valor um à sua melhor situação. À primeira vista, tal procedimento parece eqüitativo, talvez expressando de uma outra forma a idéia de que a cada indivíduo deve-se atribuir o valor um, e não mais que isso. No entanto, existem outras propostas que apresentam uma simetria semelhante, por exemplo, a que atribui o valor zero à pior alternativa e o valor um à soma de utilidades resultante de todas as alternativas[47]. Essas duas regras parecem igualmente justas, já que a primeira postula uma utilidade máxima igual

para todos, e a segunda postula a utilidade média igual; mas elas podem levar a decisões sociais diferentes. Além disso, essas propostas postulam, de fato, que todos os indivíduos têm capacidades semelhantes de satisfação, e isso parece um preço inusitado cobrado pela mera definição de uma medida interpessoal. Essas regras claramente determinam o conceito de bem-estar de uma forma peculiar, pois a noção comum pareceria permitir variações, no sentido de que uma interpretação diferente do conceito seria igualmente compatível, ou até mais compatível ainda, com o senso comum. Assim, por exemplo, a regra zero-um implica que, em circunstâncias iguais, uma maior utilidade social resulta da prática de educar as pessoas a nutrirem desejos mais simples e a se sentirem facilmente satisfeitas; e também que as reivindicações dessas pessoas serão em geral mais importantes. Elas pessoas se satisfazem com menos e, portanto, podem aproximar-se mais de sua utilidade mais alta. Se não estivermos dispostos a aceitar essas conseqüências, mas ainda desejarmos defender a visão utilitarista, devemos encontrar alguma outra medida interpessoal.

Além do mais, devemos observar que, embora os postulados de Neumann-Morgenstern pressuponham que os indivíduos não apreciam a experiência do risco, que é na verdade o processo do jogo, a medida resultante é no entanto influenciada por atitudes face à incerteza que são definidas pela distribuição total de probabilidades[48]. Assim, se essa definição de utilidade for usada em decisões sociais, os sentimentos dos homens diante de situações de risco afetarão o critério de bem-estar a ser maximizado. Mais uma vez, vemos que as convenções que definem as comparações interpessoais têm conseqüências morais inesperadas. Como antes, a medida de utilidade é influenciada por contingências que, de um ponto de vista moral, são arbitrárias. A situação é muito diferente daquela da justiça como eqüidade, demonstrada através de sua interpretação kantiana, da presença de ideais incorporados em seus princípios e de sua dependência em relação aos bens primários para fazer as comparações interpessoais necessárias.

Pareceria, então, improvável que a imprecisão do princípio utilitarista pudesse ser eliminada de forma satisfatória simplesmente através de uma medida mais precisa da utilidade. Ao contrário, uma vez examinadas as convenções exigidas para as comparações interpessoais, vemos que há vários métodos de definir essas comparações. Mas esses métodos envolvem suposições notavelmente diferentes, e pode-se pressupor que têm conseqüências bastante diversas. Saber quais dessas definições, com suas regras correspondentes, caso existam, são adequadas para uma concepção da justiça constitui uma questão moral. Julgo que é isso o que se quer dizer, quando se afirma que as comparações interpessoais dependem de juízos de valor. Embora seja óbvio que a aceitação do princípio da utilidade é uma questão a ser tratada pela teoria moral, é menos evidente que os próprios procedimentos para medir o bem-estar levantem problemas semelhantes. Já que existe mais de um procedimento desse tipo, a escolha depende do sistema de medida que será utilizado; isso significa que considerações éticas poderão ser decisivas.

Os comentários de Maine a respeito dos pressupostos utilitaristas são pertinentes aqui. Ele sugere que os fundamentos para esses pressupostos ficam claros quando nos apercebemos de que se trata simplesmente de uma regra operacional da legislação, e que é assim que Bentham os considerava[49]. Em uma sociedade populosa e razoavelmente homogênea, regida por um legislativo moderno e eficaz, o único princípio que pode nortear a legislação em larga escala é o princípio da utilidade. A necessidade de não considerar as diferenças entre as pessoas, mesmo entre pessoas concretas, conduz à máxima que define que todos sejam igualmente considerados, e aos postulados da similaridade e da utilidade marginal. Com certeza, as convenções para as comparações interpessoais devem ser julgadas sob o mesmo enfoque. A doutrina contratualista afirma que, admitido esse fato, também admitiremos que é melhor abandonar inteiramente a idéia de medir e somar o bem-estar. Considerada da perspectiva da posição original, ela não é parte de uma concepção plausível da justiça social. Em seu lugar, são preferíveis os dois

princípios da justiça, que são muitos mais fáceis de aplicar. Considerando-se todos os respeitos, ainda há razões para a escolha do princípio da diferença, ou do segundo princípio como um todo, em detrimento do princípio da utilidade, mesmo no contexto restrito de uma concepção mista.

50. O princípio da perfeição

Até agora, muito pouco foi dito a respeito do princípio da perfeição. Mas, tendo acabado de considerar as visões mistas, gostaria agora de examinar essa concepção. Existem duas variantes: na primeira, trata-se do princípio único de uma teoria teleológica que dirige a sociedade a organizar as instituições e a definir os deveres e obrigações dos indivíduos de modo a maximizar a perfeição das realizações humanas na arte, na ciência e na cultura. Obviamente, o princípio é tanto mais exigente quanto mais elevado for o ideal estabelecido. O peso absoluto que Nieztsche algumas vezes confere à vida dos grandes homens tais como Sócrates e Goethe é incomum. Em certas passagens, ele diz que a humanidade deve se esforçar continuamente para produzir grandes homens. Devemos dar valor às nossas vidas trabalhando para o bem dos indivíduos mais distintos[50]. A segunda variante, encontrada em Aristóteles, entre outros, tem argumentos muito mais fortes.

Nessa doutrina mais moderada, aceita-se o princípio da perfeição apenas como um entre vários padrões de uma teoria intuicionista. O princípio deve ser contraposto a vários outros com base na intuição. A medida em que essa visão é perfeccionista depende, portanto, do peso dado às exigências do talento e da cultura. Se, por exemplo, se afirmar que as realizações dos gregos na filosofia, na ciência e na arte justificaram, em si mesmas, a antiga prática da escravidão (supondo-se que essa prática era necessária para tais realizações), certamente a concepção é altamente perfeccionista. As exigências da perfeição sobrepõem às fortes reivindicações da liberdade. Por outro lado, pode-se usar o critério simplesmente para limitar a redistribui-

ção de renda e riqueza em um regime constitucional. Nesse caso, ele serve como um contraponto para as idéias igualitárias. Assim, pode-se dizer que a redistribuição deve, de fato, ser mais igual se isso for necessário para satisfazer as necessidades básicas dos menos favorecidos e apenas reduzir as diversões e os prazeres dos que estão em melhor situação. Mas a maior felicidade dos menos afortunados não justifica, em geral, a redução dos gastos exigidos para a preservação dos valores culturais. Essas formas de vida têm um valor intrínseco maior que os prazeres inferiores, por mais generalizado que seja sua fruição. Em condições normais, um certo mínimo de recursos sociais deve ser reservado para promover os objetivos da perfeição. A única exceção se dá quando essas reivindicações se chocam com as exigências das necessidades básicas. Assim, dada a melhoria das circunstâncias, o princípio da perfeição adquire um peso crescente em relação à maior satisfação de desejos. Sem dúvida, muitos aceitaram o perfeccionismo nessa forma intuicionista. Ele permite uma gama de interpretações, e parece expressar uma visão muito mais razoável do que a apresentada pela teoria perfeccionista estrita[51].

Antes de considerar por que o princípio da perfeição deveria ser rejeitado, vou comentar sobre a relação entre os princípios da justiça e os dois tipos de teorias teleológicas, a saber, o perfeccionismo e o utilitarismo. Podemos definir os princípios voltados para o ideal como aqueles que não são voltados para a necessidade[52]. Ou seja, eles não consideram como as únicas características relevantes a quantia total de necessidades satisfeitas e o modo em que elas são distribuídas entre as pessoas. Nos termos dessa diferença característica, os princípios da justiça, assim como o princípio da perfeição (em qualquer das duas variantes) são princípios concernentes ao ideal. Eles não fazem abstrações a partir dos objetivos dos desejos, para depois afirmar que as satisfações têm valor igual quando são igualmente intensas e prazerosas (o que equivale a afirmação de Bentham, segundo a qual, em circunstâncias iguais, um jogo infantil é tão bom quanto a poesia). Como já vimos (§ 41), um certo ideal está incorporado nos dois princípios da justiça, e a satisfação

de desejos incompatíveis com esses princípios não tem valor algum. Além disso, devemos encorajar certos traços de caráter, particularmente o senso de justiça. Assim, a doutrina contratualista é semelhante ao perfeccionismo no sentido de que ambos levam em consideração outras coisas além do saldo líquido de satisfações e o modo como ele é dividido. Na verdade, os princípios da justiça nem mesmo mencionam a quantidade ou a distribuição de bem-estar, mas apenas a distribuição das liberdades e dos outros bens primários. Ao mesmo tempo, eles conseguem definir um ideal da pessoa sem invocar um padrão anterior de excelência humana. A visão contratualista ocupa, portanto, uma posição intermediária entre o utilitarismo e o perfeccionismo.

Voltando à questão de saber se um padrão perfeccionista deve ser adotado, podemos considerar primeiro a concepção perfeccionista estrita, já que aqui os problemas são mais óbvios. A fim de adquirir um sentido claro, esse critério deve fornecer algum modo de classificar diferentes tipos de realizações e somar os seus valores. É óbvio que essa análise pode não ser muito exata, mas deve ser precisa o suficiente para guiar as principais decisões concernentes à estrutura básica. É nesse ponto que o princípio da perfeição encontra dificuldades. Pois, embora as pessoas na posição original não tenham interesse pelos interesses dos outros, elas sabem que têm (ou podem ter) certos interesses morais e religiosos e outros objetivos culturais que não podem colocar em risco. Além disso, supõe-se que estão comprometidas com diferentes concepções do bem, e consideram que têm o direito de fazer reivindicações mútuas para promover os seus objetivos discordantes. As partes não partilham uma concepção do bem com referência à qual se possa avaliar o exercício de suas habilidades ou mesmo a satisfação de seus desejos. Elas não têm um acordo a respeito de um critério de perfeição que possa ser usado como um princípio para a escolha entre as várias instituições. Reconhecer algum padrão desse tipo seria, com efeito, aceitar um princípio que poderia levar a uma diminuição da liberdade religiosa ou alguma outra liberdade, se não mesmo a uma perda total da liberdade de pro-

mover muitos dos objetivos espirituais de cada um. Se o padrão de excelência é razoavelmente claro, as partes não têm como saber que as suas reivindicações não cairão por terra diante do objetivo social superior de maximizar a perfeição. Assim, parece que o único entendimento que as pessoas na posição original podem atingir é o de que todos devem ter a maior liberdade igual possível, consistente com uma liberdade semelhante para os outros. Elas não podem arriscar a sua liberdade permitindo que um padrão de valores defina o que deve ser maximizado por um princípio teleológico da justiça. Esse caso é inteiramente diferente da aceitação de uma lista de bens primários como base de comparações interpessoais. Essa lista tem, de qualquer maneira, um papel secundário, e os bens primários são coisas que os homens geralmente querem a fim de atingir os seus objetivos, quaisquer que sejam eles. O fato de as pessoas quererem esses bens não as distingue umas das outras. Mas é claro que aceitá-los para o propósito de uma lista não estabelece um padrão de excelência.

Fica evidente, portanto, que o mesmo argumento que conduziu ao princípio da liberdade igual exige a rejeição do princípio da perfeição. Mas, ao argumentar dessa forma, não afirmei que aos critérios da excelência falta uma base racional, do ponto de vista da vida quotidiana. Existem claramente, nas artes e nas ciências, padrões para a avaliação dos esforços criativos, pelo menos dentro de determinados estilos e tradições de pensamento particulares. Muitas vezes nem se questiona se a obra de uma pessoa é superior à de outra. De fato, a liberdade e o bem-estar dos indivíduos, quando medidos pela perfeição de suas atividades e obras, são imensamente diferentes em termos de valor. Isso é verdadeiro não apenas para o desempenho real, mas também para o desempenho potencial. Comparações de valores intrínsecos certamente são possíveis; e embora o padrão de perfeição não seja um princípio da justiça, os juízos de valor têm um papel importante nas relações humanas. Não são vagos a ponto de não conseguirem constituir uma base viável para a atribuição de direitos. O argumento é antes o de que, em

vista de seus objetivos díspares, as partes não têm motivo para adotar o princípio da perfeição, dadas as condições da posição original.

A fim de atingirmos uma ética do perfeccionismo, deveríamos atribuir às partes a aceitação prévia de algum dever natural, por exemplo, o dever de desenvolver seres humanos que têm um certo estilo e graça estética, e promover a busca de conhecimento e o cultivo das artes. Mas essa hipótese alteraria drasticamente a interpretação da posição original. Embora a justiça como eqüidade permita que numa sociedade bem-ordenada os valores da perfeição sejam reconhecidos, o aperfeiçoamento humano deve ser buscado dentro dos limites do princípio da livre associação. As pessoas se reúnem para promover seus interesses culturais e artísticos da mesma maneira que formam comunidades religiosas. Não usam o aparelho coercitivo do estado para conquistar para si próprias uma maior liberdade ou partes distributivas maiores, com base na justificativa de que as suas atividades têm mais valor intrínseco. Nega-se ao perfeccionismo o *status* de princípio político. Assim, os recursos sociais necessários para o sustento das associações dedicadas à promoção das artes, das ciências e da cultura geralmente devem ser conquistados como uma recompensa eqüitativa por serviços prestados, ou vir de contribuições voluntárias dos cidadãos, tudo dentro de um regime regulado pelos dois princípios da justiça.

Na doutrina contratualista, portanto, a liberdade igual dos cidadãos não pressupõe que os objetivos de pessoas diferentes têm o mesmo valor intrínseco, nem que a sua liberdade e bem-estar tenham o mesmo valor. Postula-se, entretanto, que as partes são pessoas morais, indivíduos racionais com um sistema coerente de objetivos e uma capacidade para um senso de justiça. Como elas têm as capacidades características necessárias exigidas, seria supérfluo acrescentar que as partes são pessoas morais iguais. Podemos dizer, se quisermos, que os homens têm uma dignidade igual, significando simplesmente que todas elas satisfazem as condições de personalidade moral que se expressam na interpretação da situação contratual inicial. E, sendo

semelhantes nesse sentido, elas devem ser tratadas segundo as exigências dos princípios da justiça (§ 77). Mas nada disso implica que suas atividades e realizações tenham perfeição igual. Pensar assim é confundir a noção de personalidade moral com as várias perfeições abrangidas pelo conceito de valor.

Observei há pouco que para terem liberdade igual não é necessário que as pessoas tenham os mesmos méritos. Deve-se, além disso, notar que o fato de elas terem valor igual também não é suficiente. Algumas vezes se diz que a igualdade dos direitos básicos decorre de uma capacidade igual dos indivíduos para as formas superiores de vida; mas não fica claro por que deveria ser assim. A qualidade intrínseca é uma noção abrangida pelo conceito de valor, e a questão de saber se a liberdade igual ou algum outro princípio é apropriado depende da concepção do justo. Ora, o critério da perfeição insiste em que, na estrutura básica, os direitos sejam atribuídos de modo a maximizar o valor total intrínseco. Pode-se presumir que a qualidade e a quantidade dos direitos e oportunidades dos indivíduos afeta o grau em que eles conseguem utilizar suas capacidades e perfeições latentes. Mas disso não decorre que uma distribuição igual das liberdades básicas seja a melhor solução.

A situação é semelhante à do utilitarismo clássico: exigimos postulados que correspondam às hipóteses excepcionais. Assim, mesmo que as habilidades latentes dos indivíduos fossem semelhantes, a não ser que a atribuição de direitos fosse governada por um princípio de diminuição do valor marginal (estimado nesse caso pelos critérios usados para a perfeição), os direitos iguais não seriam assegurados. De fato, a não ser que existam recursos em abundância, a soma dos valores talvez seja aumentada ao máximo através de direitos desiguais e de oportunidades que favorecem uns poucos. Esse procedimento não é injusto segundo a visão perfeccionista, contanto que isso seja necessário para produzir uma maior soma de perfeição humana. Ora, o princípio de diminuição do valor marginal é certamente questionável, embora talvez não tanto quanto o princípio do valor igual. Há poucas razões para se supor que, em geral, os direitos e recursos alocados para encorajar e cultivar

pessoas altamente talentosas contribuam cada vez menos para o total, depois de atingido um certo ponto de variação relativa. Ao contrário, essa contribuição pode crescer (ou permanecer constante) indefinidamente. O princípio da perfeição fornece, portanto, um base insegura para as liberdades iguais, e presumivelmente se afastaria muito do princípio da diferença. Os pressupostos exigidos para a igualdade parecem pouquíssimo plausíveis. A fim de encontrarmos uma base sólida para a liberdade igual, parece que devemos rejeitar os princípios teleológicos tradicionais, tanto perfeccionistas quanto utilitaristas.

Até agora, estive discutindo o perfeccionismo como uma teoria teleológica com um princípio único. Nessa variante, as dificuldades são muito evidentes. As formas intuicionistas são muito mais plausíveis, e quando as reivindicações da perfeição são ponderadas com moderação, não é fácil argumentar contra esses entendimentos. A discrepância em relação aos dois princípios da justiça é bem menor. No entanto, problemas semelhantes devem surgir para cada princípio de uma visão intuicionista deve ser escolhido, e embora não seja provável que as conseqüências sejam tão grandes nesse caso, da mesma forma que antes não existe base para reconhecer um princípio da perfeição como um padrão de justiça social. Além disso, os critérios de perfeição são imprecisos como princípios políticos, e a sua aplicação às questões públicas fatalmente será inconstante e idiossincrática, por mais razoável que seja a sua invocação e aceitação dentro de tradições e comunidades de pensamento mais restritas. É por esse motivo, entre outros, que a justiça como eqüidade exige que demonstremos que os modos de conduta interferem nas liberdades básicas dos outros, ou então violam alguma obrigação ou dever natural, antes que possamos restringi-los. Pois é justamente quando os argumentos que levam a essa conclusão são esquecidos que os indivíduos se vêem tentados a recorrer a critérios perfeccionistas numa atitude *ad hoc*. Quando se diz, por exemplo, que certos tipos de relações sexuais são degradantes e vergonhosas, e que com base nisso deveriam ser proibidas, pelo menos para o bem dos indivíduos em questão independentemente de seus desejos, muitas vezes

isso se dá dessa maneira porque não se pode fazer uma argumentação racional nos termos dos dois princípios da justiça. Recorremos, em vez disso, a noções de perfeição. Mas, nessas questões, é provável que sejamos influenciados por preferências estéticas sutis e por sentimentos de decoro; nos quais as diferenças individuais, de classe e de grupos de opinião são muitas vezes profundas e irreconciliáveis. Como essas incertezas infestam os critérios perfeccionistas e colocam em risco a liberdade individual, parece melhor nos basearmos inteiramente nos princípios da justiça, que têm uma estrutura muito mais definida[53]. Assim, mesmo na sua forma intuicionista, o perfeccionismo seria rejeitado por não definir uma base viável para a justiça social.

Por fim, é claro que teremos de verificar se as conseqüências de dispensarmos um padrão de perfeição são aceitáveis, já que, à primeira vista, pode parecer que a justiça como eqüidade não concede um espaço muito grande às considerações voltadas para o ideal. Nesse ponto, posso apenas observar que as dotações públicas para as artes e as ciências podem ser fornecidos através do setor de trocas (§ 43). Nesse caso, não há restrições em relação às razões que os cidadãos possam ter para impor a si mesmos os tributos necessários. Eles podem avaliar os méritos desses bens públicos com base em princípios perfeccionistas, já que a máquina coercitiva do estado é usada aqui apenas para resolver os problemas do isolamento e da garantia, e ninguém é tributado sem o seu próprio consentimento. O critério de excelência não serve aqui como um princípio político; e portanto, se quiser, uma sociedade bem-ordenada pode devotar uma considerável fração de seus recursos a despesas desse tipo. Mas embora as reivindicações da cultura possam ser satisfeitas dessa maneira, os princípios da justiça não permitem o subsídio de universidades ou institutos, da ópera ou do teatro, com base na alegação de que essas instituições têm um valor intrínseco, e que aqueles nelas engajados devem ser sustentados, mesmo que isso imponha um custo significativo para outros que não recebem em troca benefícios compensadores. A tributação para esses propósitos pode ser justificada apenas se promover

direta ou indiretamente as condições sociais que asseguram as liberdades iguais e os interesses a longo prazo dos menos favorecidos de uma forma adequada. Isso parece autorizar aqueles subsídios cujo caráter justo é menos questionável, e portanto, pelo menos nesses casos, não há nenhuma necessidade evidente de um princípio da perfeição.

Com essas observações concluo a discussão de como os princípios da justiça se aplicam a instituições. É claro que há muitas outras questões que deveriam ser consideradas. Outras formas de perfeccionismo são possíveis, e cada problema foi examinado apenas de uma forma breve. Eu gostaria de enfatizar que a minha intenção é apenas indicar que a doutrina contratualista pode servir muito bem com uma concepção moral alternativa. Quando verificamos as suas conseqüências para as instituições, parece que ela corresponde às nossas convicções ditadas pelo senso comum de uma forma mais precisa do que suas concorrentes tradicionais, e dá uma solução razoável para os problemas anteriormente não resolvidos.

Capítulo VI

Dever e obrigação

Nos dois capítulos anteriores discuti os princípios da justiça para as instituições. Quero agora tratar dos princípios do dever e da obrigação naturais que se aplicam aos indivíduos. As duas primeiras seções examinam os motivos pelos quais esses princípios seriam escolhidos na posição original e seu papel na estabilização da cooperação social. Segue uma rápida discussão do ato de prometer e do princípio da fidelidade. O maior espaço, porém, é dedicado ao estudo das implicações desses princípios para a teoria do dever e da obrigação no âmbito político, num quadro constitucional. Essa parece a melhor maneira de explicar seu sentido e conteúdo para os propósitos de uma teoria da justiça. Em particular, esboço uma análise do caso especial da desobediência civil associando-se com o problema da regra da maioria e com a fundamentação da obediência a leis injustas. À desobediência civil contrapõem-se outras formas de desobediência tais como a objeção de consciência, a fim de enfatizar seu papel especial na estabilização de um regime democrático aproximadamente justo.

51. Os argumentos a favor dos princípios do dever natural

Num capítulo anterior (§§ 18-19) descrevi rapidamente os princípios do dever e da obrigação naturais que se aplicam aos indivíduos. Precisamos agora analisar por que esses princípios seriam escolhidos na posição original. Eles constituem uma parte essencial da concepção do justo: definem nossas ligações

institucionais e o modo como nos vinculamos uns aos outros. A concepção da justiça como eqüidade fica incompleta sem a explicação desses princípios.

Do ponto de vista da teoria da justiça, o dever natural mais importante é o de apoiar e promover instituições justas. Esse dever tem dois aspectos: primeiro, devemos cumprir nossa parte obedecendo às instituições justas existentes que nos dizem respeito; segundo, devemos cooperar para criação de organizações justas quando elas não existem, pelo menos quando podemos fazê-lo sem grande ônus pessoal. Decorre daí que, se a instituição básica de uma sociedade for justa, ou tão justa quanto se pode razoavelmente esperar nas circunstâncias concretas, todos têm um dever natural de fazer o que deles se exige. Cada um está comprometido, independentemente de seus atos voluntários, de realização ou de outra natureza. Agora perguntamos por que seria adotado esse princípio, e não algum outro. Vamos supor que, como no caso das instituições, não há modo algum pelo qual as partes possam examinar todos os princípios que se podem propor. As muitas possibilidades não estão definidas claramente e entre elas pode não estar a melhor escolha. Para evitar essas dificuldades, suponho, como fiz anteriormente, que a escolha deve ser feita a partir de uma pequena lista de princípios tradicionais e familiares. Para ir direto ao ponto, só vou mencionar aqui a alternativa utilitarista para fins de esclarecimento e contraste, e assim resumir muito o raciocínio.

A escolha dos princípios para os indivíduos é muito simplificada pelo fato de que os princípios para as instituições já foram adotados. As alternativas factíveis ficam imediatamente reduzidas àquelas que constituem uma concepção coerente do dever e da obrigação, quando consideradas em conjunto com os dois princípios da justiça[1]. Essa restrição deve ter particular importância em relação àqueles princípios que definem os nossos vínculos institucionais. Assim, vamos supor que as pessoas na posição original, tendo consensualmente aceitado os dois princípios da justiça, adotam a escolha do princípio da utilidade (numa ou noutra variante) como o padrão para os atos dos indivíduos. Mesmo que não haja contradição nessa hipótese, a adoção do princípio utilitarista conduziria a uma concepção incoerente do justo. Os critérios para as instituições não se adaptam adequadamente com os critérios para os indivíduos. Isso fica particularmente claro nas situações em que uma pessoa ocupa uma posição social regulada pelos princípios da justiça. Por exemplo, consideremos o caso de um cidadão que está decidindo em qual partido político votar, ou o caso de um legislador que se pergunta se deve ou não apoiar determinado projeto de lei. Parte-se da suposição de que esses indivíduos são membros de uma sociedade bem-ordenada que adotou os dois princípios da justiça para as instituições e o princípio da utilidade para os indivíduos. Como devem agir? Parece que, na condição de cidadão ou legislador racional, uma pessoa deveria apoiar aquele partido, ou favorecer aquela lei, que melhor se conforma com os dois princípios da justiça. Isso significa que ela deveria votar obedecendo a esse critério e estimular os outros a fazerem o mesmo. A existência de instituições implica certos padrões de comportamento individual que estão de acordo com regras publicamente reconhecidas. Portanto, os princípios para instituições têm conseqüências para aqueles que ocupam cargos nessas ordenações. Mas essas pessoas também devem considerar suas ações como sendo regidas pelo princípio da utilidade. Nesse caso, o cidadão ou legislador racional deve apoiar o partido ou a lei cuja vitória ou promulgação tem maior probabilidade de maximizar o saldo líquido (ou médio) de satisfação. A escolha do princípio da utilidade como o padrão para os indivíduos conduz a diretrizes opostas. Para evitar esse conflito é necessário, pelo menos quando o indivíduo ocupa uma posição institucional, escolher o princípio que, de alguma forma adequada, combine com os dois princípios da justiça. Apenas em situações não institucionais a visão utilitarista é compatível com os acordos já estabelecidos. Embora o princípio da utilidade possa ter um lugar dentro de certos contextos devidamente circunscritos, está de antemão excluído como explicação geral da noção de dever e de obrigação.

A coisa mais simples a fazer é, portanto, usar os princípios da justiça como parte da concepção do justo aplicada aos

indivíduos. Podemos definir o dever natural de justiça como sendo aquele que apóia e promove os planos que satisfazem esses princípios; chegamos assim a um princípio coerente com os critérios aplicados às instituições. Resta ainda a questão de saber se as partes na posição original não agiriam melhor se condicionassem a exigência de obediência a instituições justas a certos atos voluntários de sua parte, como por exemplo, à sua aceitação dos benefícios dessas ordenações ou à sua promessa ou qualquer outro compromisso de acatá-las. À primeira vista, um princípio com esse tipo de condição parece estar mais de acordo com a idéia do contrato, que enfatiza o consentimento livre e a proteção da liberdade. Mas, de fato, nada se ganharia com essa ressalva. Em vista da ordenação lexical dos dois princípios, a quota máxima de liberdades iguais já está garantida. Não são necessárias outras garantias a esse respeito. Além disso, as partes têm todos os motivos para assegurar a estabilidade de instituições justas, e a maneira mais fácil e mais direta de fazê-lo é aceitar as exigências de apoiá-las e acatá-las independentemente de nossos atos voluntários.

Essas observações podem ser reforçadas pela evocação de nossas discussões anteriores sobre os bens públicos (§ 42). Observamos que, numa sociedade bem-ordenada, o conhecimento público de que os cidadãos geralmente têm um senso de justiça efetivo constitui um valor social muito grande, que tende a estabilizar as ordenações sociais justas. Mesmo quando se supera o problema do isolamento e já existem sistemas bastante amplos para a produção de bens públicos, há dois tipos de tendências que conduzem à instabilidade. De um ponto de vista egoísta, cada pessoa se sente tentada a deixar de fazer a sua parte. Ela se beneficia do bem público em qualquer hipótese; e mesmo que o valor social marginal de cada dólar de imposto pago por ela seja muito maior do que o do dólar marginal gasto consigo mesma, apenas uma pequena fração do imposto redunda em sua vantagem. Essas tendências que se originam do egoísmo conduzem à primeira espécie de instabilidade. Mas, desde que, apesar do senso de justiça dos seres humanos, a aceitação de empreendimentos cooperativos depende de que os outros farão a parte que lhes cabe, os cidadãos podem sentir-se tentados a deixar de dar a sua contribuição quando acreditam ou com razão suspeitam de que os outros não estão dando a sua. Essas tendências que nascem de apreensões acerca da lealdade dos outros conduzem à segunda espécie de instabilidade. Essa instabilidade tende particularmente a acentuar-se quando é perigoso ater-se a regras que outros já não acatam. Essa é a dificuldade que aflige os acordos de desarmamento; dadas as circunstâncias de receio mútuo, até mesmo cidadãos justos podem ser condenados a uma condição de hostilidade permanente. O problema da garantia, como vimos, é o de manter a estabilidade pela remoção das tentações da primeira espécie, e já que isso se faz por meio das instituições públicas, as da segunda espécie também desaparecem, pelo menos numa sociedade bem-ordenada.

A força dessas observações nos leva a crer que o fato de basearmos nossos vínculos políticos num princípio de obrigação complicaria o problema da garantia. Os cidadãos não aceitariam vincular-se nem mesmo a uma constituição justa, se antes não aceitassem, e tivessem a intenção de continuar aceitando, os seus benefícios. Além disso, essa aceitação dever ser, em certo sentido apropriado, voluntária. Mas que sentido é esse? É difícil encontrar uma explicação plausível no caso do sistema político no qual nascemos e iniciamos nossas vidas[2]. E mesmo se fosse possível apresentar essa explicação, os cidadãos poderiam ainda indagar uns dos outros se estão vinculados, ou se assim se consideram. A convicção pública de que todos estão vinculados a ordenações justas seria menos firme, e uma dependência maior dos poderes coercitivos do poder soberano talvez se impusesse como uma necessidade para a obtenção da estabilidade. Mas não há razões para correr esses riscos. Portanto, as partes na posição original encontram a melhor solução quando reconhecem o dever natural da justiça. Dado o valor de um senso de justiça público e eficaz, é importante que o princípio que define os deveres dos indivíduos seja simples e claro, e que assegure a estabilidade das organizações justas. Presumo, portanto, que o dever natural da justiça seria escolhido

em detrimento de um princípio da utilidade, e que, do ponto de vista da teoria da justiça, esse dever constitui a exigência fundamental em relação aos indivíduos. Os princípios da obrigação, embora compatíveis com ele, não são alternativas, tendo antes um papel complementar.

Há, obviamente, outros deveres naturais. Vários foram mencionados anteriormente (§ 19). Em vez de analisá-los todos, talvez seja mais instrutivo examinar alguns casos, começando pelo dever do respeito mútuo, que não foi mencionado antes. Trata-se do dever de manifestar a uma pessoa o respeito que lhe é devido como ser moral, isto é, como um ser com um senso de justiça e uma concepção do bem. (Em algumas instâncias essas características podem ser apenas potencialidades, mas não trato aqui dessa dificuldade; ver § 77.) O respeito mútuo é demostrado de várias maneiras: pela disposição de ver a situação dos outros do seu ponto de vista, a partir da perspectiva de suas respectivas concepções do próprio bem; e pelo fato de estarmos preparados para explicar as razões de nossos atos, sempre que os interesses dos outros são afetados de maneira significativa[3].

Essas duas maneiras correspondem aos dois aspectos da personalidade moral. Quando exigidas, as razões devem ser expostas aos interessados; devem ser apresentadas de boa-fé, com a convicção de que são razões sólidas, correspondendo a uma concepção mutuamente aceitável da justiça que leva em consideração o bem de cada um. Assim, respeitar um outro como uma pessoa moral é tentar entender, do seu ponto de vista, seus objetivos e interesses e apresentar-lhe ponderações que o capacitem a aceitar os limites impostos à sua conduta. Uma vez que um outro deseja, vamos supor, regular suas ações segundo princípios aceitáveis para todos, ele deveria estar a par dos fatos pertinentes que explicam as limitações que deverá a aceitar para agir nesse sentido. O respeito também se mostra por meio da disposição para prestar pequenos favores e cortesias, não por causa de seu valor material, mas porque são uma expressão apropriada de nossa percepção das aspirações e sentimentos de uma outra pessoa. A razão para o reconhecimento desse dever

está no fato de que, embora as partes na posição original não estejam interessadas nos interesses dos outros, elas sabem que no convívio social precisam da garantia da estima de seus consócios. Sua auto-estima e sua confiança no valor de seu próprio sistema de objetivos não pode suportar a indiferença e muito menos o desprezo dos outros. Todos, portanto, se beneficiam com o fato de viverem numa sociedade na qual se pratica o respeito mútuo. O preço a ser pago pelo interesse próprio é comparativamente menor do que o apoio recebido ao senso de valor pessoal.

Um raciocínio semelhante sustenta os outros deveres naturais. Considere-se, por exemplo, o dever da ajuda mútua. Kant sugere, e outros autores o acompanham nesse ponto, que o fundamento para a proposta desse dever consiste na possibilidade de surgirem situações em que precisamos da ajuda dos outros, e o não reconhecimento desse princípio equivaleria a nos privarmos de sua assistência[4]. Embora em ocasiões especiais tenhamos de fazer coisas que não são do nosso interesse, é provável que lucremos no conjunto, pelo menos a longo prazo e em circunstâncias normais. Em cada caso particular o ganho da pessoa que precisa de ajuda supera em muito a perda dos que são chamados a prestá-la; e supondo que as probabilidades de vir a beneficiar-se não são muito menores do que as de ter de oferecer ajuda, o princípio é claramente do nosso interesse. Mas esse não é o único argumento a favor do dever de ajuda mútua, nem mesmo o mais importante. Uma razão suficiente para adotar esse dever é seu efeito genérico sobre a qualidade de vida. O conhecimento público de que estamos vivendo numa sociedade em que podemos contar com a assistência dos outros em circunstâncias difíceis é por si só um grande valor. Não faz muita diferença que, na prática, nunca venhamos a precisar dessa assistência e que ocasionalmente sejamos solicitados a prestá-la. O balanço dos ganhos, interpretado em termos estritos, talvez não seja importante. O valor básico do princípio não é medido pela ajuda que de fato recebemos, mas sim pelo senso de segurança e confiança nas boas intenções dos outros homens e pelo fato de sabermos que podemos contar com eles em caso de necessidade. Na verdade, basta apenas imaginar como

seria a sociedade, se a rejeição desse princípio fosse publicamente notória. Assim, embora os deveres naturais não sejam casos especiais fundados em um único princípio (pressuposto do qual parti), não há dúvida de que razões semelhantes sustentam muitos deles, quando se consideram as atitudes subjacentes que representam. Tão logo tentemos imaginar a vida numa sociedade na qual ninguém tem o menor desejo de agir segundo esses deveres, percebemos que ela expressaria uma indiferença, se não um desdém pelos seres humano, que tornaria impossível o senso de nosso próprio valor. Mais uma vez devemos notar a grande importância dos efeitos da publicidade.

Quando qualquer dever natural é tomado isoladamente, são bastante óbvias as razões que favorecem a sua adoção. Pelo menos fica evidente o motivo pelo qual esses deveres são preferíveis à ausência completa de exigências dessa natureza. Embora a sua definição e ordenação sistemática não sejam muito claras, há poucas razões para duvidar de que seriam reconhecidos. A verdadeira dificuldade está em sua especificação mais detalhada e nas questões de prioridade: como devem ser ponderados esses deveres quando entram em conflito, seja entre si seja com as obrigações e com o bem que se pode conseguir por meio de ações supererrogatórias? Não existem regras óbvias para resolver essas questões. Não podemos dizer, por exemplo, que os deveres antecedem lexicalmente as ações supererrogatórias, ou as obrigações. Tampouco podemos simplesmente invocar o princípio utilitarista para resolver o impasse. As exigências relativas aos indivíduos opõem-se entre si com tanta freqüência que essa solução praticamente equivaleria à adoção do padrão da utilidade para os indivíduos; e, como vimos, essa opção está excluída por conduzir a uma concepção incoerente do justo. Não sei como se deve resolver esse problema, ou mesmo se é possível achar uma solução sistemática que formule regras úteis e viáveis. Tem-se a impressão de que a teoria para a estrutura básica é realmente mais simples. Uma vez que estamos tratando de um sistema abrangente de regras gerais, podemos confiar que certos procedimentos de agregação suprimam a importância das dificuldades criadas por situações particulares, tão logo adotemos um ponto de vista mais amplo e a longo prazo. Portanto, não tentarei discutir neste livro essas questões de prioridade em todo o seu alcance genérico. O que vou fazer é examinar alguns casos especiais relacionados à desobediência civil e à objeção de consciência, num contexto que chamarei de um regime quase justo. Uma explicação satisfatória dessas questões é, na melhor das hipóteses, apenas um começo; mas pode nos dar alguma idéia dos tipos de obstáculos que enfrentamos e ajudam a dirigir o enfoque de nossos julgamentos intuitivos para as questões certas.

Parece apropriado observar, a esta altura, a conhecida distinção entre um dever existente quando permanecem determinadas condições (o assim chamado dever *prima facie*) e um dever válido em todas as circunstâncias. (Uma distinção paralela vale para as obrigações.) Devemos a formulação dessa distinção a Ross e podemos segui-lo nos pontos principais[5]. Assim, suponhamos que se conhece o sistema completo de princípios que seria escolhido na posição original. Esse sistema deverá conter princípios aplicáveis a instituições e a indivíduos e também, naturalmente, regras de prioridade para a ponderação desses princípios quando eles, em determinados casos, favorecem lados opostos. Suponhamos também que essa concepção plena do justo é finita: consiste em um número finito de princípios e regras de prioridade. Embora exista um sentido em que o número de princípios morais (virtudes institucionais e individuais) é infinito, ou indefinidamente amplo, a concepção plena é aproximadamente completa: isto é, as considerações morais que ela deixa de contemplar têm, na maioria das vezes, uma importância menor. Podem ser normalmente ignoradas sem risco sério de erro. A importância dos motivos morais que não são explicados torna-se desprezível à medida que se elabora a concepção do justo de forma mais completa. Associado a essa concepção plena (finita, porém completa no sentido definido) está o princípio que afirma a sua completude, e, se quisermos, também o princípio que determina que o agente deve praticar aquela ação que, dentre todas as possíveis, é com razão julgada a ação justa (ou uma das melhores), à luz do sistema completo (incluindo as

regras de prioridade). Aqui, imagino que as regras de prioridade são suficientes para resolver conflitos entre os princípios, ou pelo menos para indicar um caminho para uma atribuição correta de pesos. Obviamente, ainda não estamos em condições de formular essas regras, a não ser para uns poucos casos; mas, uma vez que conseguimos fazer esses julgamentos, sabemos que existem regras úteis (a menos que o intuicionista esteja certo e que haja apenas descrições). Seja como for, o sistema completo nos leva a agir à luz de todas as razões relevantes disponíveis (definidas pelos princípios do sistema), na medida em que podemos ou devemos identificá-las.

Tendo em mente essas estipulações, as expressões "em circunstâncias iguais" e "consideradas todas as circunstâncias" (e outras expressões correlatas) indicam em que medida um julgamento se baseia no sistema completo de princípios. Um princípio tomado isoladamente não expressa uma asserção universal que é sempre suficiente para estabelecer como deveríamos agir quando as condições do antecedente foram satisfeitas. Pelo contrário, os princípios básicos isolam as características pertinentes de situações morais de tal forma que a exemplificação dessas características constitui um suporte para um determinado juízo ético e oferece uma razão para fazê-lo. O juízo correto depende de todas as características pertinentes, tais quais são identificadas e calculadas pela concepção completa do justo. Afirmamos ter considerado cada um desses aspectos do caso quando dizemos que algo constitui nosso dever em qualquer hipótese; ou então deixamos implícito que sabemos (ou temos razão para crer que sabemos) qual seria o resultado dessa investigação completa. Pelo contrário, quando falamos de algumas exigências como um dever em determinadas circunstâncias (um dever assim chamado *prima facie*), estamos dizendo que até o momento só levamos em conta certos princípios, que estamos emitindo um julgamento baseados apenas numa parte secundária do esquema mais amplo de razões. Normalmente, não vou indicar a distinção entre algo que é o dever (ou a obrigação) de uma pessoa em circunstâncias iguais e quando é seu dever consideradas todas as circunstâncias. Em geral, pode-se confiar que o contexto indique o que se quer dizer.

Acredito que essas observações expressam os pontos essenciais do conceito de dever *prima facie* de Ross. O importante é que essas ressalvas do tipo "em circunstâncias iguais" e "consideradas todas as circunstâncias" (e, naturalmente, *prima facie*) não são operadores de julgamentos isolados e muito menos de predicados de ações. Expressam, em vez disso, uma relação entre proposições, uma relação entre um juízo e seus fundamentos; ou então, como disse anteriormente, expressam uma relação entre um julgamento e uma parte, ou a totalidade, do sistema de princípios que define seus fundamentos[6]. Essa interpretação inclui o ponto principal da idéia de Ross. Ele a introduziu como uma maneira de formular os princípios básicos de modo a permitir que os motivos definidos por eles sustentem, em casos particulares, linhas contrárias de ação, como de fato muitas vezes acontece, sem nos levar à contradição. Uma doutrina tradicional que, pelo menos na opinião de Ross, se encontra em Kant, divide os princípios que se aplicam aos indivíduos em dois grupos, aqueles da obrigação perfeita e aqueles da obrigação imperfeita, e depois classifica os da primeira espécie como lexicalmente anteriores (para usar o meu termo) em relação àqueles da segunda espécie. Todavia, não apenas é geralmente falsa a idéia de que as obrigações imperfeitas (como, por exemplo, a da beneficência) deveriam sempre ceder lugar às perfeitas (por exemplo, a da fidelidade), mas também ficamos sem uma resposta quando obrigações perfeitas entram em conflito[7]. Talvez a teoria de Kant nos permita uma saída; mas, seja como for, ele não tratou desse problema. É conveniente usar neste caso a noção de Ross. É óbvio que minhas observações não implicam a aceitação de sua idéia de que os princípios primeiros são evidentes pela sua própria natureza. Sua tese diz respeito ao modo como esses princípios são conhecidos, e que tipo de dedução eles admitem. Essa questão é independente do modo como os princípios se reúnem num sistema único de razões e fundamentam julgamentos particulares de dever e obrigação.

52. Os argumentos a favor do princípio da eqüidade

Enquanto há vários princípios do dever natural, todas as obrigações se originam do princípio da eqüidade (como definida no § 18). Deve-se lembrar que esse princípio afirma que uma pessoa tem a obrigação de fazer a sua parte, especificada pelas regras de uma instituição, desde que tenha aceitado o sistema de benefícios ou se tenha beneficiado das oportunidades que a instituição oferece para a promoção de seus interesses, supondo-se que essa instituição seja justa ou eqüitativa, isto é, satisfaça os dois princípios da justiça. Como se observou anteriormente, a idéia intuitiva neste ponto é que, quando um número de pessoas se envolve num empreendimento cooperativo mutuamente vantajoso, seguindo certas regras e assim restringindo voluntariamente a própria liberdade, aqueles que se submeteram a essas limitações têm direito a uma aceitação semelhante por parte dos que se beneficiaram com a sua submissão[8]. Não devemos lucrar com os esforços cooperativos dos outros sem fazer a parte que nos cabe.

Não se deve esquecer que o princípio da eqüidade tem duas partes: uma que afirma como contraímos obrigações, isto é, praticando várias ações voluntariamente; e a outra que estabelece a condição de que a instituição envolvida seja justa; quando não perfeitamente justa, pelo menos justa na medida que é razoável esperar em circunstâncias concretas. A razão dessa segunda cláusula é a de assegurar que as obrigações se originem apenas mediante a satisfação de certas condições básicas. Aceitar instituições explicitamente injustas, ou mesmo consentir com a sua existência, não gera nenhum tipo de obrigação. É consenso geral que promessas extorquidas são nulas *ab initio*. De maneira semelhante, organizações sociais injustas são em si mesmas uma espécie de extorsão, e até de violência, e o fato de aceitá-las não cria obrigações. A razão para essa estipulação é que as partes na posição original insistiriam nesse ponto.

Antes de discutirmos a dedução do princípio, há uma questão preliminar a esclarecer. Pode-se objetar que, dada a existência de princípios do dever natural, os princípios da eqüidade não são necessários. As obrigações podem ser explicadas pelo dever natural de justiça, pois quando uma pessoa se vale de uma estrutura institucional, as regras dessa estrutura se aplicam a ela e o dever de justiça existe. Esse ponto de vista é, de fato, bastante fundamentado. Podemos, se assim quisermos, explicar as obrigações invocando o dever de justiça. Basta interpretar as ações voluntárias exigidas como ações através das quais os nossos deveres naturais são livremente ampliados. Embora antes o sistema em questão não se aplicasse a nós, e não tivéssemos deveres em relação a ele, exceto o dever de não tentar solapá-lo, agora, através de nossas ações, ampliamos os vínculos do dever natural. Todavia, parece apropriado fazer uma distinção entre aquelas instituições, ou aspectos institucionais, que inevitavelmente devem aplicar-se a nós por termos nascido em seu seio e por elas regularem a gama total de nossas atividades, e aquelas que se aplicam a nós porque livremente praticamos certas ações, como uma forma racional de promover os nossos objetivos. Assim, temos o dever natural de acatar a constituição, por exemplo, ou as leis básicas que regulam a propriedade (na suposição de que são justas), ao passo que temos a obrigação de cumprir os deveres de um cargo que conseguimos conquistar, ou de seguir as regras de associações ou atividades às quais nos filiamos. Às vezes, é razoável ponderar obrigações e deveres de modo diferente, quando conflitam entre si precisamente por não se originarem da mesma forma. Pelo menos em alguns casos, o fato de as obrigações serem voluntariamente assumidas fatalmente afeta a avaliação que delas fazemos quando se chocam com outras exigências morais. Também é verdade que os membros mais bem situados da sociedade têm maior probabilidade que os outros de contrair obrigações políticas, que não se confundem com os deveres políticos. Geralmente são essas pessoas que estão mais habilitadas a conseguir um cargo político e a beneficiar-se das oportunidades oferecidas pelo sistema constitucional. Elas, portanto, estão mais fortemente vinculadas ao esquema de instituições justas. Para salientar esse fato, e enfatizar o modo como muitos vínculos são voluntariamente contraídos, o princípio da

eqüidade nos é útil. Esse princípio nos deveria permitir oferecer uma explicação mais detalhada dos conceitos de dever e obrigação. O termo "obrigação" será reservado, portanto, para exigências morais que derivam do princípio da eqüidade, enquanto outras exigências são denominadas "deveres naturais".

Uma vez que, em seções posteriores, o princípio da eqüidade será mencionado em conexão com atividades políticas, vou discutir aqui sua relação com os compromissos. Ora, o princípio da fidelidade é apenas um caso especial do princípio da eqüidade aplicado à prática social do prometer. O argumento a favor desse postulado começa pela observação de que o prometer é uma ação definida por um sistema público de regras. Essas regras são, como no caso de instituições em geral, um conjunto de convenções constitutivas. Exatamente como acontece com as regras de jogos, elas especificam certas atividades e definem certas ações[9]. No caso do prometer, a regra básica é a que rege o uso das palavras "Eu prometo fazer X". Sua formulação é aproximadamente a seguinte: se uma pessoa diz as palavras "Eu prometo fazer X" nas circunstâncias apropriadas, ela deve fazer X, a não ser que existam condições excludentes. Podemos pensar nessa regra como a regra do prometer; ela pode ser tomada como uma representação dessa prática como um todo. Não é por si só um princípio moral, mas uma convenção normativa. Nesse sentido ela se assemelha às regras e leis jurídicas, e às regras de jogos; como acontece com estes, ela existe numa sociedade quando é observada mais ou menos regularmente.

O modo pelo qual a regra do prometer especifica as circunstâncias apropriadas e as condições excludentes determina se a prática em questão é justa. Por exemplo, para se fazer uma promessa vinculatória, é preciso estar plenamente consciente, num contexto de racionalidade, e conhecer o significado dos operadores verbais, de seu uso no ato de fazer promessas, e assim por diante. Além disso, essas palavras devem ser ditas de modo livre ou voluntário, sem se estar sob ameaças ou coerção, e em situações em que se tem uma posição razoavelmente eqüitativa para negociar, por assim dizer. Uma pessoa não está obrigada a executar a promessa se os operadores verbais foram pronunciados durante o sono, ou em estado de delírio, ou se ela foi forçada a prometer, ou se uma informação relevante lhe foi deliberadamente sonegada no intuito de enganá-lo. Em geral, as circunstâncias que dão origem a uma promessa e as circunstâncias excludentes devem ser definidas de modo a preservar a liberdade igual das partes e a fazer da prática um meio racional pelo qual os homens podem contrair e estabilizar acordos de cooperação visando à obtenção de vantagens mútuas. Não há como tratar aqui das inúmeras dificuldades que se apresentam. Devemos nos contentar com a observação de que os princípios da justiça se aplicam à prática do prometer, da mesma forma que se aplicam a outras instituições. Portanto, as restrições em relação às condições apropriadas são necessárias para garantir uma liberdade igual. Seria tremendamente ilógico na posição original aceitar comprometer-se com palavras proferidas durante o sono, ou extorquidas à força. Sem dúvida, trata-se de algo tão irracional que nos inclinamos a excluir essa e outras possibilidades como inconsistentes em relação ao conceito (significado) do prometer. Todavia, não vou considerar o prometer como uma prática que é justa por definição, uma vez que isso confunde a distinção entre a regra do prometer e a obrigação derivada do princípio da eqüidade. Há muitas variações do prometer exatamente como há variações da lei do contrato. Cabe aos princípios da justiça determinar se determinada prática tal qual é entendida por uma pessoa, ou grupo de pessoas, é justa.

No contexto dessas observações, duas definições podem ser introduzidas. Primeiro, uma promessa *bona fide* é uma promessa que se origina em conformidade com a regra do prometer quando a prática que ela representa é justa. Quando uma pessoa diz as palavras "Eu prometo fazer X" nas circunstâncias apropriadas definidas por uma prática justa, ela fez uma promessa *bona fide*. Daí decorre que o princípio da fidelidade é o princípio segundo o qual as promessas *bona fide* devem ser cumpridas. É essencial, como se observou anteriormente, distinguir entre a regra do prometer e o princípio da fidelidade. A regra é simplesmente uma convenção constitutiva, ao passo

que o princípio da fidelidade é um princípio moral, uma conseqüência do princípio da eqüidade. Suponhamos que uma prática justa do prometer existe. Então, ao fazer uma promessa, isto é, ao dizer as palavras "Eu prometo fazer X" nas circunstâncias apropriadas, o indivíduo conscientemente invoca a regra e aceita os benefícios de um sistema justo. Partimos do pressuposto de que não há obrigação de se fazer uma promessa; o indivíduo está livre para fazê-lo ou não. Mas, uma vez que hipoteticamente a prática é justa, o princípio da eqüidade se aplica e ele deve fazer o que regra determina, isto é, ele deve fazer X. A obrigação de manter a promessa é uma conseqüência do princípio da eqüidade.

Afirmei que ao se fazer uma promessa invoca-se uma prática social e aceita-se os benefícios que ela proporciona. O que são esses benefícios e como funciona essa prática? Para responder essa questão, vamos supor que a razão típica para se fazer promessas é a de criar e estabilizar sistemas cooperativos menores, ou um padrão particular de transações. O papel das promessas é análogo ao que Hobbes atribuiu ao soberano. Exatamente como o soberano sustenta e estabiliza o sistema de cooperação social, mantendo publicamente um conjunto efetivo de penalidades, assim os homens, na ausência de ordenações coercitivas, estabelecem e estabilizam seus empreendimentos particulares, empenhando mutuamente sua palavra. Esses empreendimentos muitas vezes são difíceis de iniciar e manter. Isso fica particularmente claro no caso de contratos em que uma pessoa deve atuar antes da outra. Essa pessoa pode crer que a outra parte não cumprirá o seu papel, e assim o sistema nunca deslancha. Ele está sujeito à instabilidade da segunda espécie, mesmo que a pessoa que deve atuar depois de fato execute a sua parte. Em situações como essa pode não haver nenhum modo de se oferecer garantias à parte que deve atuar primeiro, a não ser fazendo-lhe uma promessa, isto é, assumindo a obrigação de fazer depois a própria parte. Unicamente dessa maneira é possível garantir o sistema de forma que ambas as partes possam ter os benefícios da sua cooperação. A prática do prometer existe precisamente com esse propósito; e assim, embora normalmente pensemos nas exigências morais como sendo vínculos que nos são impostos, elas às vezes são deliberadamente auto-impostas em nosso próprio benefício. Assim, o prometer é um ato praticado com a intenção pública de incorrer deliberadamente numa obrigação, cuja existência, nas circunstâncias dadas, promoverá os nossos objetivos. Queremos que essa obrigação exista e que sua existência seja notória, e queremos que os outros saibam que reconhecemos esse vínculo e que temos a intenção de respeitá-lo. Portanto, tendo-nos valido da prática por essa razão, temos a obrigação de agir conforme prometemos, em virtude do princípio da eqüidade.

Nessa explicação de como o prometer (ou o participar em contrato) é utilizado para iniciar e estabilizar formas de cooperação, segui em grande parte a discussão de Prichard[10], que contém todos os pontos essenciais. Como ele, também pressupus que cada pessoa sabe, ou pelo menos tem razões para assim acreditar, que o outro tem um senso de justiça e, portanto, um desejo normalmente eficaz de levar a bom termo as suas obrigações *bona fide.* Sem essa confiança mútua, nada se realiza com o simples pronunciamento de palavras. Numa sociedade bem-ordenada, porém, essa prática está presente: quando os seus membros fazem promessas, há um reconhecimento recíproco de sua intenção de se obrigar e uma convicção racional, comum às duas partes, de que essa obrigação será honrada. Esse reconhecimento recíproco e essa convicção comum permitem que uma ordenação aconteça e continue a vigorar.

Não há necessidade de maiores comentários sobre a medida em que uma concepção comum da justiça (incluindo os princípios da eqüidade e do dever natural), e a consciência pública de que os seres humanos estão dispostos a agir de acordo com ela, constituem um grande valor coletivo. Já mostrei as inúmeras vantagens do ponto de vista do problema da garantia. Agora fica igualmente evidente que, acreditando e confiando uns nos outros, os homens podem fazer uso de sua aceitação pública desses princípios, para ampliar de forma significativa o alcance e o valor de sistemas de cooperação mutuamente van-

tajosos. Portanto, do ponto de vista da posição original, é claramente racional que a partes concordem com o princípio da eqüidade. Esse princípio pode ser usado para garantir esses empreendimentos de formas consistentes com a liberdade de escolha e sem multiplicar desnecessariamente as exigências morais. Ao mesmo tempo, dado o princípio da eqüidade, vemos por que deve existir a prática da promessa como uma forma de se estabelecer livremente uma obrigação, quando isso proporciona vantagens mútuas para as duas partes. Essa disposição é obviamente do interesse de todos. Vou supor que essas considerações são suficientes para sustentar o princípio da eqüidade.

Antes de tratar da questão das obrigações e deveres políticos, devo fazer várias outras observações. Em primeiro lugar, como ilustra a discussão das promessas, a doutrina contratualista afirma que nenhuma exigência moral decorre da simples existência de instituições. Nem mesmo a regra do prometer por si só origina uma obrigação moral. Para explicar obrigações baseadas na confiança precisamos tomar como premissa o princípio da eqüidade. Assim, como a maior parte das teorias éticas, a justiça como eqüidade afirma que os deveres e as obrigações naturais surgem unicamente em virtude de princípios éticos. Esses princípios são aqueles que seriam escolhidos na posição original. Juntamente com os fatos relevantes das circunstâncias imediatas, são esses critérios que determinam nossos deveres e obrigações, e destacam o que conta como razão moral. Um motivo moral (sólido) é um fato que um ou mais desses princípios identificam como embasamento de um juízo. A decisão moral correta é a que mais se alinha com os ditames desse sistema de princípios, quando este é aplicado a todos os fatos que reputa pertinentes. Assim, o motivo identificado por um princípio pode ser apoiado, sobrepujado, ou até anulado por razões identificadas por um ou mais dentre outros princípios. Suponho, porém, que dentre a totalidade dos fatos presumivelmente infinitos em certo sentido, podemos selecionar um número finito ou previsível (de fatos) como aqueles que se aplicam a qualquer caso particular, de modo que o sistema completo nos possibilite atingir um juízo, consideradas todas as circunstâncias.

Pelo contrário, as exigências institucionais, e aquelas que derivam de práticas sociais em geral, podem ser averiguadas a partir de regras concretas e do modo como devem ser interpretadas. Por exemplo, como cidadãos, nossas obrigações e deveres jurídicos são estabelecidos pelo conteúdo da lei, na medida em que é determinável. As normas que se aplicam a pessoas que participam de um jogo dependem das regras do jogo. Saber se essas exigências têm ligação com deveres e obrigações morais é uma outra questão. Isso acontece, mesmo quando os padrões usados por juízes e outros para interpretar e aplicar a lei se parecem com os princípios do justo e da justiça, ou com eles se identificam. Pode acontecer, por exemplo, que numa sociedade bem-ordenada os dois princípios da justiça sejam usados pelos tribunais para interpretar as partes da constituição que regulam a liberdade de pensamento e de consciência, e garantem uma igual proteção da lei[11]. Embora nesse caso seja claro que, na hipótese de a lei satisfazer seus próprios padrões, temos a obrigação moral, em circunstâncias iguais, de obedecê-la, as questões sobre o que a lei exige e o que a justiça requer ainda são distintas. A tendência de fundir a regra do prometer com o princípio da fidelidade (como um caso especial originado pelo princípio da eqüidade) é particularmente forte. À primeira vista eles podem parecer a mesma coisa; mas uma se define pelas convenções constitutivas concretas, enquanto o outro se explica pelos princípios que seriam escolhidos na posição original. Assim, portanto, podemos distinguir duas espécies de normas. Os termos "dever" e "obrigação" são usados no contexto das duas espécies; mas as ambigüidades provenientes desse uso deveriam ser bastante fáceis de resolver.

Finalmente, gostaria de observar que a explicação anterior do princípio da fidelidade responde a uma questão levantada por Prichard. Ele se perguntava como é possível, sem apelar para uma promessa genérica anterior, ou para um acordo de cumprir acordos, explicar o fato de que pronunciando certas palavras (valendo-se de uma convenção) alguém se obriga a fazer algo, particularmente quando a ação por meio da qual

alguém assume a obrigação é realizada em público exatamente com a intenção, que se quer que os outros reconheçam, de se estabelecer essa obrigação. Ou, segundo a expressão de Prichard: o que é esse algo implícito na existência de acordos *bona fide* que tanto se parece com um acordo de cumprir acordos e que, todavia, rigorosamente falando, não pode ser um acordo (uma vez que nenhum acordo dessa natureza foi realizado)?[12] A existência de uma prática justa do prometer como um sistema de regras públicas constitutivas, e do princípio da eqüidade, são suficientes para uma teoria das obrigações fiduciárias. E nem uma coisa nem outra implica a existência de um real acordo anterior de cumprir acordos. A adoção do princípio da eqüidade é puramente hipotética; precisamos unicamente supor que esse princípio seria reconhecido. Quanto ao resto, uma vez que presumimos a existência de uma prática justa do prometer, independentemente de como possa ter-se estabelecido, o princípio da eqüidade é suficiente para vincular aqueles que dela se beneficiam, nas condições apropriadas já descritas. Assim, o que corresponde ao algo, que para Prichard se parecia com um acordo anterior sem o ser, é a prática justa de empenhar a própria palavra em conjunção com o acordo hipotético em relação ao princípio da eqüidade. Naturalmente, uma outra teoria ética poderia deduzir esse princípio sem utilizar a concepção da posição original. No momento, não preciso sustentar que os vínculos fiduciários não se podem explicar de alguma outra maneira. Em vez disso, o que agora quero mostrar é que, embora a justiça como eqüidade faça uso da noção de um acordo original, ainda consegue responder satisfatoriamente à questão de Prichard.

53. O dever de obedecer a uma lei injusta

É evidente que não há nenhuma dificuldade em explicar por que devemos obedecer a leis justas estabelecidas na vigência de uma constituição justa. Nesse caso, os princípios do direito natural e o princípio da eqüidade estabelecem os deveres e obrigações necessários. Os cidadãos em geral têm um compromisso com o dever de justiça, e aqueles que assumiram cargos

e ofícios destacados, ou que se beneficiaram com certas oportunidades para promover os seus interesses, têm, em conseqüência a obrigação de prestar a contribuição determinada pelo princípio de eqüidade. A verdadeira questão está em saber em que circunstâncias e em que medida somos obrigados a obedecer a ordenações injustas. Às vezes se diz que, nesse casos, nunca temos a obrigação de obedecer. Mas isso é um erro. A injustiça de uma lei não é, em geral, razão suficiente para não obedecer-lhe assim como a validade jurídica da legislação (conforme a define a constituição em vigor) não é razão suficiente para concordarmos com sua manutenção. Quando a estrutura básica de uma sociedade é razoavelmente justa, conforme a avaliação permitida pelas circunstâncias concretas, devemos reconhecer as leis injustas como obrigatórias, desde que não excedam certos limites de injustiça. Na tentativa de discernir esses limites, abordamos o problema mais profundo da obrigação e do dever políticos. Aqui, a dificuldade reside parcialmente no fato de haver, nesses casos, um conflito de princípios. Alguns princípios aconselham a obediência, ao passo que outros nos levam para a direção oposta. Assim, as exigências das obrigações e deveres políticos devem ser ponderadas por uma concepção das prioridades apropriadas.

Há, no entanto, um outro problema. Como vimos, o princípio da justiça (em ordem lexical) pertence à teoria ideal (§ 39). As pessoas na posição original supõem que os princípios reconhecidos por elas, quaisquer que sejam, serão rigorosamente obedecidos e seguidos por todos. Assim, os princípios da justiça resultantes são aqueles que definem uma sociedade perfeitamente justa, em circunstâncias favoráveis. Partindo da suposição da obediência estrita, chegamos a uma certa concepção ideal. Quando perguntamos se, e em quais circunstâncias, devem ser toleradas ordenações injustas, enfrentamos uma espécie diferente de problema. Precisamos averiguar como a concepção ideal da justiça se aplica, se é que de fato se aplica, a casos em que, em vez de termos de nos ajustar a limitações naturais, deparamos com a injustiça. A discussão desses problemas pertence à parte da teoria não ideal que trata da obediência

parcial. Ela inclui, entre outras coisas, a teoria da punição e da justiça compensatória, da guerra justa e da objeção de consciência, da desobediência civil e da resistência armada. Essas questões estão entre as centrais da vida política; embora a concepção da justiça como eqüidade não se aplique diretamente a elas. Não vou tentar discutir esses assuntos na sua totalidade genérica. De fato, tratarei apenas de uma pequena parte da teoria da obediência parcial: isto é, do problema da desobediência civil e da objeção de consciência. E, mesmo nesse ponto, vou supor que o contexto seja aquele de um estado de quase-justiça, isto é, um estado em que a estrutura básica da sociedade é quase justa, fazendo-se as devidas concessões ao que se pode razoavelmente esperar nessas circunstâncias. Um entendimento desse caso reconhecidamente especial ajuda a esclarecer os problemas mais difíceis. Todavia, para tratar da desobediência civil e da objeção de consciência, precisamos antes discutir alguns pontos que se referem às obrigações e aos deveres políticos. Contudo, para estudar a desobediência civil e a objeção de consciência, devemos primeiro examinar diversos pontos referentes aos deveres e obrigações.

Em primeiro lugar, é evidente que o nosso dever ou obrigação de aceitar ordenações concretas pode às vezes ser sobrepujado por exigências que dependem do princípio do justo, e em certas situações, consideradas todas as circunstâncias, podem justificar a não-obediência. A justificativa dessa atitude depende do grau de injustiça das leis e instituições. As leis injustas não estão todas no mesmo nível de igualdade, e o mesmo vale para políticas e instituições. A injustiça pode surgir de dois modos: as ordenações vigentes podem se afastar em grau variado dos padrões publicamente aceitos que são mais ou menos justos; ou essas ordenações podem conformar-se com uma concepção de justiça da sociedade, ou com a visão da classe dominante, mas essa concepção em si mesma pode não ser razoável, sendo até, em muitos casos, claramente injusta. Como vimos, algumas concepções da justiça são mais razoáveis do que outras (ver § 49). Embora os dois princípios da justiça e os princípios correlatos do dever e da obrigação naturais definam

a posição mais razoável entre as que estão na lista, outros princípios não deixam de ser razoáveis. De fato, algumas concepções mistas são certamente bastante adequadas para muitos propósitos. Como regra genérica, uma concepção da justiça é razoável na proporção da força dos argumentos que se podem apresentar a favor de sua adoção na posição original. Sem dúvida, esse critério é perfeitamente natural se a posição original incorpora as diversas condições que devem ser respeitadas na escolha de princípios e que levam a uma escolha que combina com nossos juízos ponderados.

Embora seja bastante fácil distinguir essas duas maneiras pelas quais instituições concretas podem ser injustas, construir uma teoria funcional sobre o modo como elas afetam as nossas obrigações e deveres políticos é uma outra questão. Quando a leis e as políticas se afastam dos padrões publicamente reconhecidos, é presumível que, até certo ponto, se possa recorrer apelo ao senso de justiça da sociedade. Eu afirmo mais adiante que essa condição é pressuposta pela decisão a favor da desobediência civil. Se, no entanto, não houver violação da concepção predominante da justiça, então o caso é muito diferente. O curso de ação a seguir depende muito do grau de razoabilidade da doutrina aceita e dos meios que estão disponíveis para mudá-la. Sem dúvida, alguém pode conseguir viver com uma variedade de concepções intuicionistas ecléticas, e com posições utilitaristas que não sejam interpretadas de modo excessivamente rigoroso. Em outros casos, porém, como quando uma sociedade é regulada por princípios que favorecem interesses restritos de classe, é possível que não se tenha outro recurso a não ser o de opor-se à concepção dominante e às instituições que ela justifica, usando métodos que assegurem algum sucesso.

Em segundo lugar, devemos discutir por que, pelo menos numa situação de quase-justiça, temos normalmente o dever de obedecer a leis injustas, e não simplesmente àquelas justas. Embora alguns autores tenham questionado esse ponto de vista, acredito que a maior parte o aceitaria; apenas alguns pensam que qualquer desvio em relação à justiça, por menor que

seja, anula o dever de obediência às leis existentes. Como, então, deve-se explicar esse fato? Uma vez que o dever de justiça e o princípio de eqüidade pressupõem que as instituições sejam justas, algumas outras explicações se fazem necessárias[13]. Pode-se responder a essa pergunta postulando-se uma sociedade quase justa, na qual exista um regime constitucional viável, que mais ou menos satisfaça os princípios de justiça. Assim, suponho que, na essência, o sistema social é bem-ordenado, embora sem obviamente apresentar uma ordenação perfeita, pois nessa eventualidade não surgiria a questão de saber se devemos ou não obedecer a leis e políticas injustas. Partindo desses pressupostos, a explicação anterior de uma constituição justa, entendida como uma instância da justiça procedimental imperfeita (§ 31), nos oferece uma resposta.

Deve-se lembrar que, na convenção constituinte, o objetivo das partes é encontrar, entre as constituições justas (aquelas que satisfazem o princípio da liberdade igual), a que tem maiores probabilidades de conduzir a uma legislação justa e eficaz, em vista dos fatos genéricos em relação à sociedade em questão. A constituição é vista como um procedimento justo mas imperfeito, estruturado para garantir um resultado justo, na medida em que as circunstâncias o permitem. É imperfeito porque não há nenhum processo político factível que garanta que as leis estabelecidas segundo seus parâmetros serão justas. Nas atividades políticas não é possível atingir uma justiça procedimental perfeita. Além disso, o processo constitucional deve depender em grande parte de alguma forma de votação. Suponho, para simplificar, que uma variante da regra da maioria, devidamente circunscrita, é uma necessidade prática. No entanto, as maiorias (ou coalizões de minorias) estão fadadas a cometer erros, se não por falta de conhecimento e discernimento, pelo menos como resultado de posições parciais e interesseiras. Contudo, nosso dever natural de apoiar instituições justas nos obriga a acatar leis e políticas injustas, ou pelo menos a não lhes fazer oposição usando meios ilegais, desde que elas não ultrapassem certos limites de injustiça. Tendo de apoiar

uma constituição justa, devemos respeitar um de seus princípios essenciais, o da regra da maioria. Num estado de quase-justiça, portanto, temos normalmente o dever de obedecer a leis injustas em virtude de nosso dever de apoiar uma constituição justa. Sendo os seres humanos o que são, há muitas ocasiões em que esse dever será invocado.

A doutrina contratualista naturalmente nos leva a perguntar como foi que demos o nosso consentimento a uma constituição que depois nos obrigaria a observar leis que consideramos injustas. Alguém pode perguntar: como é possível que, estando em liberdade e ainda sem vínculos, possamos racionalmente aceitar um procedimento capaz de decidir contra a nossa opinião e de fazer valer a dos outros?[14] No momento em que assumimos o ponto de vista da convenção constituinte, a resposta fica bastante clara. Primeiro, entre os raros procedimentos viáveis que realmente têm probabilidade de ser aceitos, não há nenhum que sempre decidiria a nosso favor. Segundo, aceitar um desses procedimentos é sem dúvida preferível à ausência total de acordos. A situação é análoga àquela da posição original, em que as partes renunciam a toda forma de egoísmo caracterizado pela atitude do passageiro clandestino: essa alternativa é a melhor escolha para cada um, ou a segunda melhor (deixando de lado as restrições relativas à generalidade), mas é óbvio que não é aceitável para mais ninguém. De maneira semelhante, embora nesse estágio da convenção constituinte as partes estejam comprometidas com os princípios da justiça, elas precisam fazer algumas concessões mútuas para fazer funcionar um regime constitucional. Mesmo com as melhores intenções, suas opiniões em relação à justiça estão fadadas a colidir. Portanto, na escolha da constituição e na adoção de alguma forma de regra da maioria, cada parte assume os riscos de sofrer as conseqüências dos defeitos do conhecimento e do senso de justiça dos outros, no intuito de ganhar as vantagens de um procedimento legislativo eficaz. Não há outra maneira de gerenciar um regime democrático.

Contudo, quando adotam o princípio da maioria, as partes aceitam tolerar leis injustas apenas em certas condições.

Falando genericamente, a longo prazo o ônus da injustiça deveria ser distribuído de modo mais ou menos uniforme entre os vários grupos da sociedade, e as duras conseqüências de políticas injustas não deveriam pesar demais em nenhum caso específico. Portanto, o dever de obedecer é problemático para as minorias permanentes que sofreram injustiças por muitos anos. E certamente não temos de aceitar a negação das liberdades básicas, nossas ou de outros, uma vez que essa exigência não poderia estar implícita no significado do dever de justiça na posição original, nem é consistente com o entendimento dos direitos da maioria na convenção constituinte. Em vez disso, submetemos nossa conduta à autoridade democrática apenas na medida necessária para partilhar eqüitativamente as inevitáveis imperfeições de um sistema constitucional. A aceitação dessas duras conseqüências é simplesmente o reconhecimento dos limites impostos pelas circunstâncias da vida e a disposição de trabalhar nesse contexto. Em vista disso, temos um dever natural de civilidade de não invocar as falhas das ordenações sociais como uma desculpa fácil para não obedecê-las, nem tampouco explorar as inevitáveis lacunas nas regras para promover nossos interesses. O dever de civilidade impõe a devida aceitação dos defeitos de instituições e uma certa moderação em beneficiar-se delas. Sem algum tipo de reconhecimento desse dever natural, a crença e a confiança mútuas tendem a fracassar. Assim, pelo menos num estado de quase-justiça, há normalmente um dever (e para alguns também a obrigação) de obedecer a leis injustas, desde que não ultrapassem certos limites de injustiça. Essa conclusão não é muito mais forte do que aquela que afirma o nosso dever de obedecer a leis justas. No entanto, nos leva um passo adiante, uma vez que cobre uma gama mais ampla de situações; mas mais importante ainda é o fato de nos dar alguma idéia sobre as questões que devem ser levantadas na verificação de nossos deveres políticos.

54. A importância da regra da maioria

Fica evidente depois das observações anteriores que o procedimento da regra da maioria, qualquer que seja sua definição e contextualização, ocupa um lugar subordinado como recurso procedimental. A justificativa desse fato se apóia diretamente nos objetivos políticos que a constituição visa a atingir, e portanto nos dois princípios da justiça. Parti do pressuposto de que alguma forma de regra da maioria se justifica como sendo a melhor maneira disponível de garantir uma legislação justa e eficaz. É compatível com a liberdade igual (§ 36) e possui uma certa naturalidade; pois, se adotarmos a regra da minoria, não há nenhum critério óbvio para escolher qual minoria deve decidir e viola-se a igualdade. Um aspecto fundamental do princípio da maioria é que o procedimento deve satisfazer as condições da justiça básica. Nesse caso, essas condições são as da liberdade política – liberdade de expressão e de reunião; liberdade de participar das atividades públicas e influenciar, por meios constitucionais, o curso da legislação – e a garantia do valor eqüitativo dessas liberdades. Quando essa base não existe, não se satisfaz o primeiro princípio da justiça; todavia, quando ela está presente, não há nenhuma garantia de que será elaborada uma legislação justa[15].

Nada existe, portanto, que justifique a posição segundo a qual o que a maioria quer está certo. De fato, nenhuma das concepções tradicionais da justiça defende essa doutrina, sustentando sempre que o resultado de uma votação está sujeito a princípios políticos. Embora em dadas circunstâncias se justifique a afirmação de que a maioria (adequadamente definida e circunscrita) tem o direito constitucional de legislar, isso não implica que as leis elaboradas serão justas. A controvérsia fundamental acerca da regra da maioria diz respeito ao melhor modo de defini-la e à questão de saber se as restrições constitutivas são recursos razoáveis e eficazes para reforçar o equilíbrio global da justiça. Essas restrições muitas vezes podem ser usadas por minorias estabelecidas para preservar suas vantagens ilícitas. Essa é uma questão de juízo político e não perten-

ce à teoria da justiça. Basta observar que, embora os cidadãos normalmente submetam sua conduta à autoridade democrática, isto é, reconhecem o resultado de uma votação como uma forma de estabelecer um regra obrigatória, em circunstâncias iguais, eles não submetem a ela o seu modo de julgar.

Quero agora tratar do lugar do princípio da regra da maioria no procedimento ideal que constitui uma parte da teoria da justiça. A constituição justa se define como uma constituição que seria consensualmente aceita numa convenção constituinte pelos representantes racionais orientados pelos dois princípios da justiça. Quando justificamos uma constituição, apresentamos considerações para mostrar que ela seria adotada nessas condições. De maneira semelhante, leis e políticas justas são aquelas que seriam estabelecidas no estágio legislativo por legisladores racionais, que respeitam as restrições impostas por uma constituição justa e conscientemente se esforçam para seguir os princípios da justiça, os quais tomam como um padrão. Quando criticamos leis e políticas tentamos mostrar que elas não seriam escolhidas nesse procedimento ideal. Sendo que até legisladores racionais freqüentemente chegariam a conclusões divergentes, se faz necessária uma votação em condições ideais. As restrições da informação não garantirão um acordo, uma vez que as tendências dos fatos sociais genéricos com freqüência serão ambíguos e difíceis de avaliar.

Uma lei ou uma política são suficientemente justas, ou pelo menos não injustas, se, quando tentamos imaginar como funcionaria o procedimento ideal, concluímos que a maioria das pessoas que participam desse procedimento e aplicam suas regras favoreceriam essa lei ou essa política. No procedimento ideal, a decisão alcançada não é um acordo, uma negociação feita entre partes contrárias que tentam promover seus objetivos. A discussão legislativa deve ser concebida não como uma competição de interesses, mas como uma tentativa de encontrar a melhor política definida pelos princípios da justiça. Suponho, então, como parte da teoria da justiça, que o único desejo de um legislador imparcial é tomar a decisão correta a esse respeito, dado o seu conhecimento dos fatos genéricos. Seu

dever é o de votar unicamente de acordo com o seu juízo. O resultado do voto oferece uma estimativa do que mais se alinha com a concepção da justiça.

Se perguntarmos qual é a probabilidade de a opinião da maioria vir a ser correta, é evidente que o procedimento ideal apresenta uma certa analogia com o problema estatístico de reunir os pontos de vista de um grupo de peritos para chegar à melhor decisão[16]. Aqui os peritos são legisladores racionais capazes de assumir uma perspectiva objetiva por serem imparciais. Remonta a Condorcet a sugestão de que, se for maior a probabilidade de um legislador representativo fazer um julgamento correto do que um julgamento incorreto, a probabilidade de o voto da maioria ser correto aumenta na medida em que aumenta a probabilidade de uma decisão correta por parte do legislador representativo[17]. Assim, ficamos tentados a supor que, se muitas pessoas racionais procurassem simular as condições do procedimento ideal e conduzissem seus raciocínios e discussões nesse sentido, praticamente não há dúvida de que pelo mesmo uma grande maioria estaria certa. Pensar assim seria um erro. Precisamos não apenas ter certeza de que a probabilidade de um julgamento correto por parte do legislador representativo é maior do que aquela de um julgamento incorreto, mas está claro também que os votos de pessoas diferentes não são independentes. Uma vez que seus pontos de vista serão influenciados pelo curso da discussão, as formas mais simples de raciocínio probabilístico não se aplicam.

Contudo, nós em geral supomos que uma discussão conduzida idealmente entre muitas pessoas tem mais probabilidades de chegar a uma conclusão correta (mediante uma votação, se necessário) do que têm as deliberações isoladas de qualquer uma delas. Por que deve ser assim? No dia-a-dia a troca de opiniões com os outros controla a nossa parcialidade e amplia a nossa perspectiva; somos levados a ver as coisas do ponto de vista dos outros e as limitações de nossa visão nos são claramente reveladas. Mas no processo ideal o véu de ignorância significa que os legisladores já são imparciais. Os benefícios da discussão residem no fato de que até os legisladores repre-

sentativos são limitados em seu conhecimento e capacidade de raciocínio. Nenhum deles sabe tudo o que os outros sabem, ou pode tirar todas as mesmas conclusões que eles podem tirar em conjunto. A discussão é um modo de combinar as informações e ampliar o alcance dos argumentos. Pelos menos no decorrer do tempo, parece que os efeitos das deliberações comuns tendem a melhorar as coisas.

Assim chegamos ao problema de tentar formular uma constituição ideal de deliberações públicas em questões de justiça, um conjunto de regras bem-engendradas para reunir os maiores conhecimentos e capacidades de raciocínio do grupo de modo a chegar o mais perto possível do julgamento correto, ou mesmo atingi-lo. Não vou, porém, tratar dessa questão. O ponto importante aqui é que esse procedimento idealizado é parte da teoria da justiça. Mencionei algumas de suas características a fim de elucidar um pouco o seu significado. Quanto mais definida for a nossa concepção desse procedimento tal qual poderia ser realizado em condições favoráveis, tanto mais firme a orientação que a seqüência de quatro estágios dará às nossas reflexões. Pois temos então uma idéia mais precisa do modo como as leis e as políticas seriam avaliadas à luz dos fatos genéricos da sociedade. Freqüentemente podemos ter um bom entendimento intuitivo de como aconteceriam as deliberações no estágio legislativo, quando conduzidas adequadamente.

O procedimento ideal ganha maior clareza observando que ele difere processo do mercado ideal. Assim, admitindo-se que os pressupostos clássicos da concordância perfeita são válidos, e que não há economias ou deseconomiais externas, e coisas semelhantes, o que resulta é uma configuração econômica eficiente. O mercado ideal é um procedimento perfeito no que se refere à eficiência. Uma peculiaridade do processo do mercado ideal, que é distinto do processo político ideal conduzido por legisladores imparciais e racionais, é o fato de que o mercado alcança um resultado eficiente mesmo que todos busquem seu próprio benefício. De fato, o pressuposto é que esta é a maneira normal como se comportam os agentes econômicos. Ao comprar e vender para maximizar a satisfação ou os lucros, os consumidores e as empresas não estão emitindo um julgamento acerca do que constitui, de um ponto de vista social, a configuração econômica mais eficiente, dada a distribuição inicial de bens. Estão, isso sim, promovendo os próprios objetivos na medida em que as regras o permitem, e qualquer julgamento que façam expressa seu próprio ponto de vista. É o sistema como um todo, por assim dizer, que emite o julgamento de eficiência, julgamento este que deriva de cada uma das muitas fontes de informação proporcionadas pelas atividades de firmas e consumidores. O sistema oferece uma resposta, mesmo que os indivíduos não tenham opinião sobre essa questão, e muitas vezes nem saibam seu significado.

Assim, apesar de certas semelhanças entre mercados e eleições, o processo de mercado ideal e o procedimento legislativo ideal são diferentes em aspectos cruciais. São concebidos para atingir objetivos diferentes, o primeiro conduzindo à eficiência, o segundo, se possível, à justiça. E enquanto o mercado ideal é um processo perfeito no que se refere ao seu objetivo, até mesmo o legislativo ideal é um procedimento imperfeito. Parece não haver maneira alguma de caracterizar um procedimento factível que com certeza conduza a uma legislação justa. Uma conseqüência desse fato é que, enquanto o cidadão, normalmente pode ser obrigado a obedecer às políticas estabelecidas, dele não se exige pensar que essas políticas são justas, e seria um erro de sua parte submeter o seu julgamento ao voto. Mas num sistema de mercado perfeito, um agente econômico, na medida em que tem alguma opinião, deve supor que o resultado final é de fato eficiente. Embora o consumidor ou a empresa não consigam tudo o que desejavam, devem concordar que, dada a distribuição inicial, uma situação de eficiência foi atingida. Mas não se pode exigir o reconhecimento paralelo do resultado do processo legislativo referente a questões de justiça, pois embora as constituições concretas devam, naturalmente, ser concebidas, na medida do possível, para estabelecer as mesmas diretrizes do procedimento legislativo ideal, elas na prática estão fadadas a ficar aquém do que é justo. Isso se dá não apenas porque, como acontece com os mercados concre-

tos, elas deixam de encontrar sua compensação ideal, mas também porque essa contraparte provém de um procedimento imperfeito. Uma constituição justa deve até certo ponto confiar que os cidadãos e os legisladores vão adotar uma visão mais ampla e julgar corretamente na aplicação dos princípios da justiça. Parece não haver maneira de permitir que assumam uma posição tacanha ou que interessa apenas a um grupo, para depois regular o processo de forma que conduza a um resultado justo. Pelo menos até agora não existe uma teoria de constituições justas, entendidas como procedimentos conduzindo a uma legislação justa, que corresponda à teoria dos mercados competitivos, entendidos como procedimentos resultando em eficiência. Isso parece implicar que a aplicação da teoria econômica ao processo constitucional concreto apresenta graves limitações, na medida em que a conduta política é afetada pelo senso de justiça dos homens, como deve acontecer em qualquer sociedade viável, e que a legislação justa é o objetivo social básico (§ 76). Certamente a teoria econômica não se adapta ao procedimento ideal[18].

Essas observações são confirmadas por outra diferença. No processo ideal de mercado atribui-se um certo peso à intensidade relativa do desejo. Uma pessoa pode gastar uma parte maior de sua renda em bens que ela deseja mais e dessa forma, juntamente com os outros compradores, ela estimula o uso de recursos da maneira que mais lhe interessa. O mercado permite ajustes delicadamente graduados em resposta ao equilíbrio geral de preferências e ao predomínio relativo de certas necessidades. Não há nada que corresponda a isso no procedimento legislativo ideal. Cada legislador racional deve apresentar a sua opinião indicando quais leis e políticas melhor se conformam com os princípios da justiça. Não se deve atribuir um peso especial a opiniões que são defendidas com maior convicção, ou aos votos daqueles que anunciam que o fato de serem minoria lhes causará grandes dissabores (§ 37). Naturalmente, é até concebível que se siga essa regra de votação, mas não há razões para que ela seja adotada no procedimento ideal. Mesmo entre pessoas racionais e imparciais, parece que aqueles que

depositam maior confiança em suas próprias opiniões não têm mais probabilidades de estar certos. Alguns podem ser mais sensíveis do que outros às complexidades do caso. Ao definir o critério para uma legislação justa deve-se enfatizar o peso do juízo coletivo ponderado, que se obtém quando cada pessoa, em condições ideais, se esforça ao máximo para aplicar os princípios corretos. A intensidade do desejo ou a força da convicção são irrelevantes quando se trata de questões de justiça.

Vimos assim várias diferenças entre o procedimento legislativo ideal e o processo ideal de mercado. Quero agora destacar o uso do procedimento da regra da maioria como uma forma de alcançar um acordo político. Como vimos, a regra da maioria é adotada como a maneira mais viável de realizar certos objetivos previamente definidos pelos princípios da justiça. Às vezes, porém, esses princípios não são claros ou definidos em relação àquilo que exigem. Isso não se deve sempre ao fato de a prova ser complicada e ambígua, ou difícil de averiguar e avaliar. A natureza dos próprios princípios pode deixar em aberto uma gama de opções em vez de isolar uma alternativa específica. A taxa de poupança, por exemplo, é especificada apenas dentro de certos limites; a idéia central do princípio justo de poupança é a de excluir certos extremos. Em última análise, com a aplicação do princípio da diferença, desejamos incluir nas expectativas dos menos favorecidos o bem primário da auto-estima; e há uma variedade de maneiras de levar em conta esse valor, que são consistentes com o princípio da diferença. O peso que esse bem e outros relacionados a ele devem ter na lista de bens primários é uma questão a ser decidida em vista das características gerais da sociedade específica e pelo que é racional que seus membros menos favorecidos queiram no estágio legislativo. Em casos como esses, portanto, o princípios da justiça estabelecem certos limites em cujo âmbito devem situar-se a taxa de poupança ou a ênfase dada à auto-estima. Mas os princípios não determinam, dentro desse âmbito, o ponto preciso da escolha.

A essas situações se aplica o princípio do acordo político: se a lei que está em votação, na medida do que se pode verifi-

car, dentro do âmbito das leis que poderiam ser razoavelmente preferidas por legisladores que conscienciosamente procuram seguir os princípios da justiça, então a decisão da maioria é virtualmente impositiva, embora não seja definitiva. Essa é uma situação de justiça procedimental quase pura. Precisamos confiar no desenrolar concreto da discussão no estágio legislativo para escolher uma política dentro dos limites permitidos. Esses casos não são instâncias da justiça procedimental pura porque o desfecho não define literalmente o resultado justo. Acontece simplesmente que aqueles que discordam da decisão tomada não conseguem demostrar a sua posição de forma convincente dentro da estrutura da concepção pública da justiça. A questão não pode ser definida de forma precisa. Na prática, os partidos políticos certamente terão posições diferentes nesses tipos de questões. O objetivo do projeto constitucional é garantir, se possível, que os interesses específicos de classes sociais não distorçam os acordos políticos de tal forma que eles sejam feitos fora dos limites permitidos.

55. A definição de desobediência civil

Quero agora ilustrar o conteúdo dos princípios do dever e da obrigação naturais esboçando uma teoria da desobediência civil. Como já sugeri, essa teoria se concebe apenas para o caso particular de uma sociedade quase justa, uma sociedade que é bem-ordenada em sua maior parte, na qual todavia acontecem sérias violações da justiça. Uma vez que suponho que um estado de quase-justiça requer um regime democrático, a teoria trata do papel e da adequação da desobediência civil em relação à autoridade democrática legitimamente estabelecida. Não se aplica a outras formas de governo nem, exceto incidentalmente, a outras formas de dissensão ou resistência. Não discutirei essa modalidade de protesto associando-a à ação armada e à resistência, como uma tática para transformar ou mesmo derrubar um sistema corrupto e injusto. Não há nesse caso dificuldade a respeito da desobediência civil. Se houver justificativa

para atualização de quaisquer recursos com esse objetivo, então com certeza a oposição não violenta se justifica. O problema da desobediência civil, como vou interpretá-lo, se apresenta apenas no âmbito de um estado democrático mais ou menos justo, para aqueles cidadãos que reconhecem e aceitam a legitimidade da constituição. Trata-se de um problema de deveres conflitantes. Em que ponto o dever de obedecer a leis estabelecidas por uma maioria do legislativo (ou por iniciativa do executivo com o apoio dessa maioria) deixa de ser obrigatório, em vista do direito de defender as liberdades pessoais e do dever de se opor à injustiça? Essa questão envolve a natureza e os limites da regra da maioria. Por esse motivo, o problema da desobediência civil é um teste crucial para qualquer teoria da base moral da democracia.

Uma teoria constitucional da desobediência civil tem três partes. Primeiro, ela define essa espécie de dissensão e a distingue de outras formas de oposição à autoridade democrática. Estas vão desde demonstrações legais e infrações à lei destinadas a levar casos exemplares às barras dos tribunais até a ação armada e a resistência organizada. A teoria especifica o lugar da desobediência civil nesse espectro de possibilidades. Em seguida, ela apresenta as razões da desobediência civil e as condições em que tal ação se justifica num regime democrático (mais ou menos) justo. Finalmente, a teoria deve explicar o papel da desobediência civil dentro de um sistema constitucional e dar a conhecer a adequação desse modo de protesto no seio de uma sociedade livre.

Antes de tratar dessas questões, uma palavra de advertência: Não devemos esperar muito de uma teoria da desobediência civil. Princípios precisos que decidem de imediato casos concretos estão completamente excluídos. Em vez disso, uma teoria útil define uma perspectiva dentro da qual se pode abordar o problema da desobediência civil; identifica as considerações pertinentes e nos ajuda a atribuir a elas os pesos corretos nos casos mais importantes. Se uma teoria a respeito desses assuntos nos parecer, após uma reflexão, útil para o esclarecimento de nosso entendimento, tornando mais coerentes nossos juízos ponderados, então ela terá valido a pena. A teoria reali-

zou o que, por enquanto, podemos racionalmente esperar dela: ou seja, diminuir a disparidade entre as convicções de consciência daqueles que aceitam os princípios básicos de uma sociedade democrática.

Vou começar pela definição da desobediência civil como um público, não violento, consciente e não obstante um ato político, contrário à lei, geralmente praticado com o objetivo de provocar uma mudança na lei e nas políticas do governo[19]. Agindo dessa forma, alguém se dirige ao senso de justiça da maioria da comunidade e declara que, em sua opinião ponderada, os princípios da cooperação social entre homens livres e iguais não estão sendo respeitados. Um esclarecimento preliminar dessa definição é o fato de que ela não exige que o ato de desobediência civil viole a mesma lei contra a qual se protesta[20]. Ela admite o que alguns chamaram de desobediência civil direta e indireta. E é isso que uma definição deve fazer, já que às vezes há fortes razões para não se infringir a lei ou a política tida como injusta. Em vez disso, alguém pode desobedecer leis de trânsito ou entrar ilegalmente numa propriedade como uma forma de apresentar os seus argumentos. Assim, se o governo estabelecesse uma lei vaga e rígida contra a traição, não seria apropriado cometer uma traição como uma maneira de lhe fazer objeção, e de qualquer modo a pena poderia ser muito maior do que alguém estaria razoavelmente disposto a aceitar. Em outros casos, não há como violar diretamente a política do governo, como quando ela diz respeito a assuntos estrangeiros ou afeta uma outra parte do país. Um segundo esclarecimento é o fato de que o ato de desobediência civil é realmente considerado contrário à lei, pelo menos no sentido de que os envolvidos nele não estão simplesmente apresentando um caso exemplar para uma decisão constitucional; eles estão preparados a opor-se à lei mesmo que ela seja mantida. Sem dúvida, num regime constitucional, os tribunais podem no fim posicionar-se ao lado dos opositores e declarar que a lei ou a política em questão é inconstitucional. É muito freqüente que, nesse caso, haja alguma incerteza quanto ao ato dos opositores ser ou não considerado ilegal. Mas esse é apenas um elemento complicador. Aqueles que usam a desobediência civil para protestar contra leis injustas não estão dispostos a desistir caso os tribunais acabem discordando deles, por mais que lhes pudesse ter agradado a decisão oposta.

Também seria preciso observar que a desobediência civil é um ato político, não apenas no sentido de que se dirige à maioria que detém o poder político, mas também porque é um ato que se orienta e justifica por princípios políticos, isto é, pelos princípios da justiça que regulam a constituição e as instituições sociais em geral. Na justificativa da desobediência civil, o cidadão não apela para princípios de moral pessoal ou para doutrinas religiosas, embora esses fatores possam coincidir e sustentar as reivindicações apresentadas; e não é preciso dizer que a desobediência civil não pode fundamentar-se unicamente no interesse pessoal ou de grupos. Em vez disso, invoca-se a concepção comumente partilhada da justiça que subjaz à ordem política. Presume-se que, num regime político razoavelmente democrático, haja uma concepção pública da justiça em referência à qual os cidadãos regulam suas atividades políticas e interpretam a constituição. A violação contínua e deliberada dos princípios básicos dessa concepção durante um largo período de tempo, especialmente a infração das liberdades básicas iguais, incita ou à submissão ou à resistência. Pela prática da desobediência civil, uma minoria força a maioria a considerar se ela deseja que seus atos sejam interpretados dessa maneira, ou se, em vista do senso comum da justiça, ela deseja reconhecer as legítimas reivindicações da minoria.

Um outro ponto é que a desobediência civil é um ato público. Não apenas se dirige a princípios públicos, mas é feito em público. É praticado abertamente com comunicação franca; não é encoberto nem secreto. Pode-se compará-lo ao ato de falar em público, e sendo uma forma de apelo público, uma expressão de convicção política profunda e consciente, ele acontece no fórum público. Por essa razão, entre outras, a desobediência civil é não violenta. Procura evitar o uso da violência, especialmente contra as pessoas, não por abominar o uso da força por princípio, mas por ser uma expressão conclusiva do argumento de alguém. Envolver-se em atos violentos que tendem a prejudicar e a ferir é

incompatível com a desobediência civil entendida como uma forma de apelo público. De fato, qualquer interferência nas liberdades civis dos outros tende a retirar do ato de um cidadão a qualidade de desobediência civil. Às vezes, se o apelo fracassar em seu intento, é possível que em seguida se faça uso da resistência pela força. No entanto, a desobediência civil é a expressão de convicções profundas e conscientes; embora possa avisar e admoestar, ela não constitui por si só uma ameaça.

A desobediência civil é não violenta por outros motivos. Ela expressa uma desobediência à lei dentro dos limites da fidelidade à lei, embora se situe na margem externa da legalidade[21]. A lei é violada, mas a fidelidade à lei é expressa pela natureza pública e não violenta do ato, pela disposição de aceitar as conseqüências jurídicas da própria conduta[22]. Essa fidelidade à lei ajuda a provar para a maioria que o ato é de fato politicamente consciente e sincero, e que intencionalmente se dirige ao senso de justiça do público. Ser completamente aberto e não violento significa empenhar a própria sinceridade, pois não é fácil convencer um outro de que nossos próprios atos são conscientes, nem é fácil nós próprios termos certeza disso. Sem dúvida, é possível imaginar um sistema jurídico no qual a convicção acerca da injustiça da lei é aceita como uma defesa para a não-obediência. É possível que homens de grande honestidade, com confiança uns nos outros, façam funcionar um sistema semelhante. Mas, sendo as coisas como são, tal esquema seria presumivelmente instável, até mesmo num estado de quase-justiça. Precisamos pagar um certo preço para convencer os outros de que nossos atos têm, em nossa opinião cuidadosamente ponderada, uma base moral suficiente nas convicções políticas da comunidade.

A desobediência civil foi definida de tal modo que se situe entre o protesto jurídico e a provocação intencional de processos exemplares, por um lado, e a recusa de consciência e as várias formas de resistência, por outro lado. Nessa gama de possibilidades, ela representa aquela forma de dissensão situada nos limites da fidelidade à lei. A desobediência civil, assim entendida, se distingue claramente da ação armada e da prática da

obstrução; situa-se muito longe da resistência organizada que faz uso da força. O combatente, por exemplo, faz uma oposição muito mais radical ao sistema político existente. Não o aceita como sendo quase ou razoavelmente justo; ele acredita ou que o sistema se afasta consideravelmente dos princípios professados ou que persegue uma concepção da justiça completamente errada. Embora sua ação seja consciente segundo seus próprios termos, ele não apela para o senso de justiça da maioria (ou dos detentores do poder político efetivo), pois julga que o senso de justiça deles está errado, ou que não tem nenhum efeito. Em vez disso, ele procura ações armadas bem estruturadas de subversão e resistência, e coisas semelhantes, a fim de atacar a visão predominante da justiça ou forçar um movimento na direção desejada. Assim, o combatente pode tentar esquivar-se das penas, já que não está disposto a aceitar as conseqüências jurídicas de sua violação da lei; isso seria não apenas fazer o jogo das forças que ele não considera confiáveis, mas também expressar um reconhecimento da legitimidade da constituição à qual se opõe. Nesse sentido a ação armada não está dentro dos limites da fidelidade à lei, mas representa uma oposição mais profunda à ordem jurídica. A estrutura básica é supostamente tão injusta ou então se afasta tanto de ideais professados por ele, que se deve tentar preparar o caminho para uma mudança radical ou até revolucionária. E isso deve ser feito através da conscientização pública sobre as reformas básicas que se devem fazer. Em certas circunstâncias, a ação armada e outras espécies de resistência certamente se justificam. Não vou, porém, considerar esses casos. Como já disse, meu objetivo limita-se aqui à definição de um conceito de desobediência civil e ao entendimento de seu papel dentro de um regime constitucional quase justo.

56. A definição da objeção de consciência

Embora eu já tenha estabelecido uma distinção entre a desobediência civil e a objeção de consciência, esta última ainda precisa ser explicada. É o que vou fazer agora. Deve-se, porém,

reconhecer que separar estes dois conceitos significa atribuir à desobediência civil uma definição mais restrita do que se faz tradicionalmente; pois de hábito se pensa na desobediência civil num sentido mais amplo, tomando-a como qualquer desobediência à lei por razões de consciência, pelo menos quando não é clandestina e não envolve o uso da força. O ensaio de Thoreau é um exemplo típico, se não definitivo, do sentido tradicional[23]. Creio que a utilidade do sentido mais restrito ficará patente tão logo examinarmos a definição da objeção de consciência.

A objeção de consciência é a desobediência a uma injunção legal ou a uma ordem administrativa mais ou menos direta. É uma recusa porque uma ordem nos é endereçada e, dada a natureza da situação, as autoridades sabem se a cumprimos ou não. Exemplos típicos são as recusas dos primeiros cristãos a executar certos atos de piedade prescritos pelo Estado pagão, e a recusa dos testemunhas-de-jeová a saudar a bandeira. Outros exemplos são a recusa de um pacifista a servir às forças armadas, ou de um soldado a obedecer uma ordem que ele julga abertamente contrária à lei moral em sua aplicação num contexto de guerra. Ou também, no caso de Thoreau, a recusa a pagar um imposto argumentando que isso o tornaria um agente de uma grave injustiça contra um outro ser humano. Supõe-se que a ação de uma indivíduo seja conhecida pelas autoridades, por mais que, em alguns casos, se possa desejar ocultar o fato. Onde a ação pode ser clandestina, poderíamos falar de evasão em vez de objeção de consciência. Violações clandestinas de uma lei sobre a fuga de escravos são exemplos de evasão de consciência[24].

Há várias diferenças entre a objeção (ou evasão) de consciência e a desobediência civil. Em primeiro lugar, a objeção de consciência não é uma forma de apelo ao senso de justiça da maioria. Sem dúvida, essas ações não são geralmente secretas ou clandestinas, uma vez que, de qualquer modo, o segredo é muitas vezes impossível. Alguém simplesmente se recusa, por razões de consciência, a obedecer uma ordem ou acatar uma injunção legal. Não se invocam as convicções da comunidade, e nesse sentido a objeção de consciência não é uma ação praticada publicamente. Os que estão dispostos a recusar a obediência reconhecem que talvez não haja bases para um entendimento mútuo; eles não procuram ocasiões para a desobediência como uma forma de afirmar a sua causa. Ao contrário, protelam a ação na esperança de que a necessidade de desobedecer não se apresente. São menos otimistas do que aqueles que praticam a desobediência civil e talvez não alimentem nenhuma expectativa de mudar leis ou políticas. É possível que a situação não permita nenhuma oportunidade para que eles apresentem suas razões, ou, repetindo, talvez não haja nenhuma probabilidade de que a maioria seja receptiva às suas reivindicações.

A objeção de consciência não se baseia necessariamente em princípios políticos; pode fundamentar-se em princípios religiosos ou de outra natureza que divergem da ordem constitucional. A desobediência civil é um apelo a uma concepção de justiça partilhada pela comunidade, ao passo que a objeção de consciência pode ter outros fundamentos. Por exemplo, supondo-se que os primeiros cristãos não justificassem sua recusa a obedecer os costumes religiosos do império por razões de justiça, mas simplesmente por serem costumes contrários às suas convicções religiosas, o seu argumento não seria político; como também não são políticos, em circunstâncias semelhantes, os pontos de vista de um pacifista, presumindo-se que pelo menos guerras defensivas são reconhecidas pela concepção da justiça que fundamenta o regime constitucional. A objeção de consciência pode, entretanto, fundamentar-se em princípios políticos. Alguém pode recusar-se a acatar uma lei pensando que ela é tão injusta que obedecê-la está simplesmente fora de cogitação. Este seria o caso se, por exemplo, a lei nos impusesse a escravização de outras pessoas ou exigisse que nos submetêssemos a um destino semelhante. Essas são violações evidentes de princípios políticos reconhecidos.

É difícil encontrar a posição correta quando alguns cidadãos apelam para princípios religiosos em sua recusa a praticar ações que, aparentemente, são exigidas por princípios de justiça política. Estará o pacifista isento do serviço militar numa

guerra justa, supondo-se que tais guerras existam? Ou tem o estado o direito de impor certas punições pela desobediência? Somos tentados a dizer que a lei deve sempre respeitar os ditames da consciência, mas isso não pode estar certo. Como vimos no caso dos intolerantes, a ordem jurídica deve regular a busca pelos homens de seus interesses religiosos, de modo a implementar o princípio da liberdade igual; e essa ordem pode sem dúvida proibir certas práticas religiosas como sacrifícios humanos, para mencionar um caso extremo. Nem a religiosidade nem as razões de consciência são suficientes para proteger essa prática. A partir de sua própria perspectiva, uma teoria da justiça deve achar um meio de lidar com aqueles que dela discordam. O objetivo de uma sociedade bem-ordenada, ou de uma sociedade num estado de quase-justiça, é o de preservar e corroborar as instituições de justiça. Quando se nega a uma religião a sua expressão plena, presume-se que a razão disso seja a sua violação das liberdades iguais dos outros. Em geral, o grau de tolerância que se concede a concepções morais opostas depende da medida em que elas possam ocupar um lugar de igualdade no âmbito de um sistema justo de liberdade.

Se o pacifismo tiver de ser tratado com respeito e não ser apenas tolerado, a explicação deve estar no fato de que ele combina razoavelmente bem os princípios da justiça; a exceção principal nesse caso se origina de sua atitude para com o envolvimento numa guerra justa (supondo-se aqui que em algumas situações as guerras defensivas se justifiquem). Os princípios políticos reconhecidos pela comunidade têm um certo parentesco com a doutrina que o pacifista professa. A comunidade e o pacifista compartilham da abominação da guerra e do uso da força, bem como da crença na igualdade dos homens como pessoas éticas. E dada a tendência das nações, particularmente das grandes potências, a envolver-se em guerras sem justa causa e a mobilizar a máquina do estado para eliminar a dissensão, o respeito dispensado ao pacifismo serve para alertar os cidadãos sobre as injustiças que os governos tendem a cometer em nome deles. Mesmo que suas posições não sejam perfeitamente bem fundadas, os avisos e protestos que um pacifista está

disposto a expressar podem ter como resultado o fato de que, no fim das contas, os princípios da justiça mais ganham em firmeza do que perdem com isso. O pacifismo, como um desvio natural em relação à doutrina correta, possivelmente compensa a fraqueza dos homens que, na prática, não se comportam à altura dos princípios que professam.

É preciso observar que, em situações concretas, não há nenhuma distinção clara entre a desobediência civil e a objeção de consciência. Além disso, as mesmas ações (ou seqüência de ações) podem ter fortes elementos das duas atitudes. Embora ocorram casos bem definidos de cada uma delas, a contraposição estabelecida entre ambas tem o objetivo de esclarecer a interpretação da desobediência civil e de seu papel numa sociedade democrática. Dada a natureza desta forma de agir, entendida como um tipo especial de apelo político, ela geralmente não se justifica até que tenham sido tomadas certas medidas no âmbito da estrutura jurídica. Pelo contrário, essa exigência freqüentemente não existe nos casos óbvios da objeção de consciência legítima. Numa sociedade livre ninguém pode ser forçado, como eram os primeiros cristãos, a praticar ações religiosas que violam a liberdade igual, nem deve o soldado obedecer a ordens intrinsecamente perversas enquanto aguarda o resultado de um recurso à autoridade superior. Essas observações conduzem à questão das justificativas.

57. A justificativa da desobediência civil

Tendo em mente essas várias distinções, passo a considerar as circunstâncias em que a desobediência civil se justifica. Por razões de simplicidade, vou limitar a discussão a instituições nacionais e, portanto, às injustiças internas de uma determinada sociedade. A natureza um tanto exígua dessa restrição será ligeiramente reduzida quando abordarmos o problema oposto da recusa de consciência em relação à lei moral aplicável à guerra. Vou começar estabelecendo as condições que me parecem razoáveis para a prática da desobediência civil, fazen-

do em seguida uma ligação mais sistemática dessas condições com o valor dessa desobediência num estado de quase-justiça. Obviamente, as condições enumeradas devem ser vistas como pressupostos; sem dúvida, haverá situações em que elas não se sustentam, e outros argumentos poderiam ser apresentados a favor da desobediência civil.

O primeiro ponto diz respeito às injustiças que constituem os objetos apropriados da desobediência civil. Se consideramos essa desobediência como um ato político que se dirige ao senso de justiça da comunidade, então parece razoável, em circunstâncias iguais, restringi-la a casos de injustiça patente e significativa, de preferência àqueles que impedem a remoção de outras injustiças. Por essa razão, parte-se de uma suposição que tende a restringir a desobediência civil a sérias infrações do primeiro princípio da justiça, o princípio da liberdade igual, e a gritantes violações da segunda parte do segundo princípio, o princípio da igualdade eqüitativa de oportunidades. Naturalmente, nem sempre é fácil saber se esses princípios são satisfeitos. Mesmo assim, se pensamos neles como garantias das liberdades básicas, muitas vezes fica evidente que essas liberdades não estão sendo respeitadas. Afinal de contas, a sua manutenção impõe certas exigências rigorosas que devem ser claramente expressas nas instituições. Assim, quando se nega a determinadas minorias o direito de votar ou de ocupar cargos públicos, ou o direito de ter propriedades e o de ir e vir, ou quando se reprimem certos grupos religiosos e se lhes nega várias oportunidades, essas injustiças podem ficar óbvias a todos. São incorporadas publicamente na prática reconhecida das ordenações sociais, mesmo que não sejam especificamente citadas pela lei. A constatação dessas injustiças não pressupõe uma análise aprofundada de conseqüências institucionais.

Pelo contrário, as infrações do princípio da diferença são mais difíceis de verificar. Há geralmente uma ampla gama de opiniões racionais, mas conflitantes, quanto a esse princípio ser ou não satisfeito. A razão disso é o fato de que ele se aplica primeiramente a práticas e instituições sociais e econômicas. Uma escolha nesse âmbito depende de convicções especulativas e teóricas, bem como de uma riqueza de informações estatísticas e de outras informações, tudo desenvolvido por meio de juízo sagaz e simples intuição. Em vista da complexidade dessas questões, fica difícil controlar a influência do preconceito e do interesse pessoal; e mesmo que consigamos fazê-lo em nosso próprio caso, convencer os outros de nossa boa-fé é diferente. Assim, a menos que leis tributárias, por exemplo, sejam claramente concebidas para atacar ou reduzir a liberdade igual básica, elas não deveriam normalmente ser objeto de protesto da desobediência civil. O apelo à concepção pública da justiça não fica suficientemente claro. É melhor deixar a resolução dessas questões ao processo político, desde que as liberdades iguais necessárias estejam preservadas. Nesse caso supõe-se que se possa alcançar um entendimento razoável. A violação do princípio da liberdade igual é, portanto, o objeto mais apropriado da desobediência civil. Esse princípio define o *status* comum da cidadania igual dentro de um regime constitucional e está na base da ordem política. Presume-se que, quando ele é plenamente respeitado, outras injustiças, embora talvez persistentes e significativas, não fugirão ao controle público.

Uma outra condição para a desobediência civil é a seguinte. Podemos supor que os apelos normais dirigidos à maioria política já foram feitos de boa-fé e fracassaram. Os meios legais para corrigir a situação se mostraram inúteis. Assim, por exemplo, os partidos políticos existentes ficaram indiferentes às reivindicações da minoria ou não se dispuseram a acolhê-las. As tentativas de provocar a revogação das leis injustas foram ignoradas, e as demonstrações e os protestos feitos legalmente não obtiveram êxito algum. Sendo a desobediência civil o último recurso, devemos ter certeza de que é necessária. Note-se, porém, que aqui não se disse que os meios jurídicos foram exauridos. Seja como for, outros apelos normais podem ser reiterados; é sempre possível fazer uso da liberdade de expressão. Mas se as ações anteriores mostraram que a maioria está impassível e apática, pode-se razoavelmente pensar que outras tentativas serão infrutíferas, e temos assim uma segunda condição para a desobediência civil justificada. Essa condição

é, porém, uma hipótese. Alguns casos podem ser tão radicais a ponto de dispensarem o dever de usar primeiro apenas os meios legais de oposição política. Se, por exemplo, o legislativo decretasse alguma violação abusiva da liberdade igual, por exemplo, proibindo a religião de uma minoria fraca e indefesa, certamente não poderíamos esperar que a seita se opusesse à lei por meio de procedimentos políticos normais. De fato, até mesmo a desobediência civil poderia ser excessivamente branda, se a maioria já estivesse convencida dos objetivos caprichosamente injustos e abertamente hostis da lei em questão.

A terceira e última condição que vou discutir pode ser mais complicada. Decorre do fato de que, embora as duas condições anteriores muitas vezes bastem para justificar a desobediência civil, isso não é sempre o que acontece. Em certas circunstâncias, o dever natural de justiça pode exigir uma determinada restrição. Podemos ver isso da seguinte forma: se uma determinada minoria têm justificativas para praticar a desobediência civil, então qualquer outra minoria, em circunstâncias muito semelhantes, também as têm da mesma forma. Tomando as duas condições anteriores como os critérios para circunstâncias bastante semelhantes, podemos dizer que, em circunstâncias iguais, duas minorias têm justificativas semelhantes para recorrer à desobediência civil se elas sofreram, durante o mesmo tempo, o mesmo grau de injustiça, e se os seus apelos políticos igualmente sinceros e normais se mostraram da mesma forma inúteis. Embora isso seja improvável, pode-se, porém, imaginar que deve haver muitos grupos com argumentos igualmente convincentes (no sentido que acabamos de definir) para a adoção da desobediência civil; mas que, se todos agissem assim, aconteceria uma grave desordem, que bem poderia solapar a eficácia da constituição justa. Suponho aqui a existência de um limite dentro do qual a desobediência civil pode ser praticada sem causar um colapso em relação à lei e à constituição, desencadeando com isso conseqüências negativas para todos. Há também um limite superior imposto à capacidade da sociedade de lidar com essas formas de dissensão; o apelo que grupos praticantes da desobediência civil desejam

fazer pode ser distorcido, e pode-se perder de vista a intenção de apelar para o senso de justiça da maioria. Por uma dessas razões ou pelas duas, a eficácia da desobediência civil como uma forma de protesto entra em declínio além de um certo ponto; e os que consideram a possibilidade de adotá-la devem levar em conta essas restrições.

A solução ideal, de um ponto de vista teórico, exige um acordo de cooperação política entre as minorias para regular o nível total da dissensão. Consideremos a natureza da situação: existem muitos grupos, cada um com o mesmo direito de adotar a desobediência civil. Além disso, todos desejam exercer esse direito, que é igualmente sólido em cada caso; mas se todos o fizerem, pode haver um dano permanente para a constituição à qual eles reconhecem um dever natural de justiça. Ora, quando há muitas reivindicações igualmente prementes que, tomadas em conjunto, excedem o que se pode conceder, deve-se adotar algum plano eqüitativo, de modo que todos sejam contemplados eqüitativamente. Em casos simples de exigências de bens que são indivisíveis e numericamente imutáveis, algum esquema de rodízio ou de loteria talvez seja a solução eqüitativa, quando o número de reivindicações igualmente válidas é excessivo[25]. Mas esse tipo de recurso é completamente utópico aqui. O que aparentemente se requer é um entendimento político entre as minorias que sofrem injustiças. Elas podem satisfazer seu dever para com as instituições democráticas coordenando suas ações de tal modo que, embora cada uma tenha uma oportunidade de exercer o seu direito, os limites do grau de desobediência civil não sejam ultrapassados. Com certeza, uma aliança desse tipo é difícil de organizar; mas com uma liderança inteligente, não parece impossível.

Sem dúvida, a situação imaginada é especial, e pode perfeitamente acontecer que esses tipos de considerações não constituam um empecilho para a desobediência civil justificada. Não é provável que existam muitos grupos com direitos semelhantes a praticar essa forma de dissensão e que, ao mesmo tempo, reconheçam um dever em relação a uma constituição justa. Deve-se observar, porém, que uma minoria prejudicada se sente tentada a acreditar que suas reivindicações são tão fun-

damentadas como as de qualquer outra; e, portanto, mesmo que as razões de diferentes grupos para a prática da desobediência civil não sejam igualmente prementes, em geral é de bom alvitre supor que suas reivindicações não se distinguem entre si. Adotando-se essa máxima, a situação imaginada parece mais provável na prática. Esse tipo de exemplo é também instrutivo para mostrar que o exercício do direito de discordar, como o exercício de direitos em geral, é às vezes limitado pelo fato de outros terem exatamente o mesmo direito. Se o exercessem todos seriam prejudicados, e algum plano eqüitativo se faz necessário.

Suponhamos que, à luz dessas três condições, alguém tenha o direito de apresentar suas reivindicações apelando para a desobediência civil. A injustiça contra a qual se protesta constitui uma clara violação das liberdades da cidadania igual, ou da igualdade de oportunidades, violação esta que se deu de forma mais ou menos deliberada durante um largo período de tempo, perante uma oposição política normal, e sendo satisfeitas todas as restrições geradas pela questão da eqüidade. Essas condições não são exaustivas; deve-se ainda admitir a possibilidade de haver prejuízos para terceiros, para os inocentes, por assim dizer. Mas suponho que as condições cobrem os pontos principais. Resta ainda, naturalmente, a questão de saber se é sensato ou prudente exercer o direito à desobediência civil. Tendo-se estabelecido o direito, agora se tem a liberdade, que não existia antes, de deixar que essas questões resolvam o problema. Podemos estar agindo no âmbito dos nossos direitos mas, contudo, de modo insensato, se nossa conduta serve apenas para provocar a ríspida retaliação da maioria. Sem dúvida, num estado de quase-justiça é improvável que se reprima a dissensão legítima de modo vindicativo, mas é importante que a ação seja concebida de forma adequada para exercer um apelo efetivo sobre a comunidade mais ampla. Uma vez que a desobediência civil é uma forma de sustentação oral e exercida em fórum público, deve-se tomar cuidado para que ela seja entendida. Assim, o exercício do direito à desobediência civil deveria, como qualquer outro direito, ser estruturado racionalmente

para promover os objetivos pessoais ou os objetivos de quem se deseja ajudar. A teoria da justiça não tem nada de específico a dizer acerca dessas considerações práticas. Seja como for, questões de estratégia e tática dependem das circunstâncias de cada caso. Mas a teoria da justiça deveria dizer em que ponto é adequado levantar essas questões.

Nesta explicação da justificativa da desobediência civil, não mencionei o princípio da eqüidade. O dever natural de justiça é a base primeira de nossos vínculos políticos com um regime constitucional. Como já observamos (§ 52), apenas os membros mais favorecidos da sociedade tendem a ter uma clara obrigação política, em oposição a um dever político. Sua melhor situação permite que consigam cargos públicos e facilita a obtenção de vantagens oferecida pelo sistema político. Uma vez feito isso, contraem para com os cidadãos em geral a obrigação de defender a constituição justa. Mas os membros de minorias subjugadas, por exemplo, que têm um forte argumento para praticar a desobediência civil, em geral não têm nenhuma obrigação política dessa natureza. Isso, porém, não significa que o princípio da eqüidade não irá gerar obrigações importantes no caso deles[26]. Não apenas acontece que muitas das exigências da vida privada derivam desse princípio, mas ele também ganha força quando pessoas ou grupos se unem visando a propósitos políticos comuns. Justamente como contraímos obrigações para com aqueles a quem nos unimos em associações diversas, assim também os que se envolvem numa mesma ação política assumem obrigações entre si. Desse modo, embora as obrigações políticas dos dissidentes para com os cidadãos em geral sejam problemáticas, mesmo assim ainda se criam entre eles vínculos de lealdade e fidelidade à medida que vão promovendo sua causa. Em geral, a associação livre em uma constituição justa gera obrigações, desde que os objetivos do grupo sejam legítimos e suas ordenações eqüitativas. Isso vale tanto para associações políticas como para outras associações. Essas obrigações têm uma importância enorme e restringem de muitas maneiras o que os indivíduos podem fazer. Mas não se confundem com a obrigação de obedecer a uma constituição justa.

Minha discussão da desobediência civil coloca-se apenas em termos do dever de justiça; uma visão mais completa levaria em conta o lugar dessas outras exigências.

58. A justificativa da objeção de consciência

Ao examinar a justificativa da desobediência civil supus, para simplificar, que as leis e políticas contestadas diziam respeito a assuntos internos. É natural indagar como a teoria do dever político se aplica à política externa. Para fazê-lo é necessário estender a teoria da justiça ao direito internacional. Tentarei mostrar como isso é possível. Para fixar algumas idéias, vou analisar rapidamente a justificativa da objeção de consciência em relação à prática de certos atos de guerra, ou ao serviço militar. Suponho que essa recusa se baseia em princípios que são políticos e não religiosos ou de outra natureza; isto é, os princípios citados a título de justificativa são os da concepção da justiça implícita na constituição. Nosso problema, nesse caso, é o de relacionar os princípios políticos justos que regulam a conduta dos estados com a doutrina contratualista, e o de explicar, dessa perspectiva, a base moral do direito internacional.

Vamos admitir que já deduzimos os princípios da justiça na forma em que se aplicam às sociedades como unidades e à estrutura básica. Imaginemos também que os vários princípios da obrigação e do dever natural aplicáveis aos indivíduos já foram adotados. Assim, as pessoas na posição original aceitaram os princípios do justo aplicáveis à sua própria sociedade a si mesmos na condição de membros dela. Nesse ponto podemos ampliar a interpretação da posição original e pensar nas partes como representantes de diferentes nações que devem escolher os princípios fundamentais para julgar reivindicações conflitantes entre vários estados. Seguindo à risca a concepção da posição original, suponho que esses representantes não dispõem de vários tipos de informação. Embora sabendo que representam diferentes nações, cada uma existindo em circunstâncias normais da vida humana; eles nada sabem acerca das circunstâncias particulares de sua própria sociedade, seu poder e força em comparação com outras nações, como também não conhecem o seu lugar dentro de sua própria sociedade. Deve-se reiterar que as partes contratantes, neste caso representantes de estados, têm acesso ao conhecimento suficiente apenas para possibilitar uma escolha racional que proteja os seus interesses, mas insuficiente para permitir que os mais afortunados entre eles possam beneficiar-se de sua condição especial. Essa posição original estabelece a eqüidade entre as nações; anula as contingências e tendências do rumo histórico. A justiça internacional é determinada pelos princípios que seriam escolhidos na posição original assim interpretada. Esses princípios são políticos, uma vez que regem políticas públicas em relação a outras nações.

Posso apenas indicar os princípios que seriam reconhecidos. De qualquer maneira, não haveria surpresas, uma vez que os princípios escolhidos seriam, penso eu, familiares[27]. O princípio básico do direito internacional é um princípio de igualdade. Povos independentes organizados como estados têm certos direitos iguais básicos. Esse princípio é análogo ao dos direitos iguais dos cidadãos num regime constitucional. Uma conseqüência dessa igualdade das nações é o princípio da autodeterminação, o direito de um povo de resolver seus próprios assuntos sem a intervenção de forças exteriores. Outra conseqüência é o direito da autodefesa contra uma agressão, incluindo-se o direito de formar alianças defensivas para proteger esse direito. Um outro princípio é o dever cumprir tratados, desde que sejam consistentes com os outros princípios que regem as relações internacionais. Assim, tratados para a autodefesa, interpretados adequadamente, gerariam obrigações, enquanto acordos para cooperar numa agressão injustificada seriam nulos *ab initio.*

Esses princípios definem quando uma nação tem uma causa justa numa guerra ou, na expressão tradicional, o seu *jus ad bellum*. Mas há também princípios que regulam os meios que uma nação pode usar ao promover uma guerra, o seu *jus in bello*[28]. Mesmo numa guerra justa, certas formas de violência são rigorosamente inadmissíveis; e quando o direito de um país

em relação à guerra é questionável e incerto, as restrições dos meios que se podem usar são muito mais severas. Atos que, quando necessários, são permissíveis numa guerra de legítima defesa, podem ser categoricamente excluídos numa situação mais duvidosa. O objetivo da guerra é uma paz justa, e portanto os meios empregados não devem destruir a possibilidade da paz ou estimular um desprezo pela vida humana que põe em risco a nossa segurança e a da humanidade. A condução da guerra deve ser moderada ajustando-se a esse objetivo. Os representantes de estados reconheceriam que a melhor forma de servir aos seus interesses nacionais, vistos a partir da posição original, está no reconhecimento dessas limitações dos meios bélicos. Isso acontece porque o interesse nacional de um estado justo se define pelos princípios da justiça que já foram reconhecidos. Portanto, uma nação nessas condições visará acima de tudo à manutenção e à preservação de suas instituições justas e das condições que as tornam possíveis. Não a move o desejo de poder internacional ou a glória nacional; nem tampouco ela fomenta a guerra visando a uma vantagem econômica ou à expansão territorial. Esses objetivos são contrários à concepção da justiça que define o interesse legítimo de uma sociedade, por mais preponderantes que eles possam ter sido na conduta concreta dos estados. Aceitando-se esses pressupostos, então, parece razoável supor que as proibições tradicionais, que incorporam os direitos naturais que protegem a humanidade, seriam escolhidas.

Ora, se a recusa de consciência em tempo de guerra apela para esses princípios, ela se funda numa concepção política, e não necessariamente em idéias religiosas ou de outra natureza. Embora essa forma de recusa possa não ser um ato político, uma vez que não acontece em fórum público, ela se baseia na mesma teoria de justiça que fundamenta a constituição e orienta a sua interpretação. Além disso, presume-se que a própria ordem jurídica reconheça, no forma de tratados, a validade de pelo menos alguns desses princípios do direito internacional. Portanto, se um soldado recebe a ordem de praticar certos atos de guerra que são ilícitos, ele pode desobedecer-lhe se, a partir de motivos racionais e de consciência, acreditar que os princípios aplicáveis à conduta de guerra estão sendo indubitavelmente violados. Ele pode sustentar que, consideradas todas as circunstâncias, seu dever natural de não se transformar no agente do mal e de grave injustiça contra um outro ser humano pesa mais do que seu dever de obedecer. Não posso aqui discutir o que constitui uma violação evidente desses princípios. Basta observar que certos casos evidentes são perfeitamente conhecidos. O ponto essencial é que a justificativa menciona princípios políticos que se podem explicar por meio da doutrina contratualista. Acredito que a teoria da justiça pode ser desenvolvida para atender a essa hipótese.

Uma questão um tanto diferente é saber se alguém sequer tem a obrigação de servir às forças armadas durante alguma guerra específica. A resposta provavelmente depende do objetivo da guerra, bem como da forma como ela é conduzida. Para definir a situação, vamos supor que o recrutamento esteja em vigor e que o indivíduo tenha de considerar se deve cumprir seu dever legal de entrar para o serviço militar. Vou partir do pressuposto de que, sendo o recrutamento uma drástica interferência nas liberdades básicas da cidadania igual, não podemos justificá-lo por meio de quaisquer necessidades que sejam menos prementes do que as da segurança nacional[29]. Numa sociedade bem-ordenada (ou quase justa) essas necessidades são determinadas pelo objetivo de preservar as instituições justas. O recrutamento é admissível apenas se é exigido para a defesa da própria liberdade, incluindo-se aqui não apenas as liberdades dos cidadãos da sociedade em questão, mas também as de pessoas de outras sociedades. Portanto, se um exército de recrutas tende menos a ser instrumento de incursões estrangeiras injustificadas, o recrutamento pode justificar-se com base nesse único motivo, apesar de infringir as liberdades iguais dos cidadãos. Seja como for, a prioridade da liberdade (supondo-se que haja uma ordem serial) pede que o recrutamento seja usado apenas conforme o exija a preservação da liberdade. Analisado do ponto de vista do legislativo (o nível apropriado para esta questão), o mecanismo de alistamento compulsório pode ser defen-

dido apenas com base nesse argumento. Os cidadãos concordam com essa ordenação, que consideram ser uma forma eqüitativa de dividir as tarefas da defesa nacional. Sem dúvida, os riscos que qualquer indivíduo específico deve enfrentar resultam em parte de acidentes e de casualidades históricas. Mas, pelo menos numa sociedade bem-ordenada, esses males têm origem externa, isto é, sua causa são agressões injustificadas vindas de fora. É impossível para as instituições justas eliminar completamente essas agruras. O máximo que podem fazer é tentar certificar-se de que os riscos de sofrer esses infortúnios indesejados são divididos de modo mais ou menos uniforme entre todos os membros da sociedade ao longo do curso de suas vidas, e de que, na escolha dos que são chamados a servir, não ocorre nenhum desvio por razões de classe que se possa evitar.

Imaginemos, então, uma sociedade democrática na qual o recrutamento acontece. Uma pessoa pode, por razões de consciência, recusar-se a cumprir seu dever de entrar para as forças armadas durante uma guerra específica, argumentando que os objetivos do conflito são injustos. Pode ser que o objetivo visado pela guerra seja uma vantagem econômica ou um maior poder nacional. Não se pode interferir na liberdade básica dos cidadãos para atingir esses fins. E, naturalmente, é injusto e contra as leis internacionais atacar a liberdade de outras sociedades por essas razões. Portanto, não existe uma causa justa para a guerra, e isso pode ser tão evidente a ponto de o cidadão ter justificativas para recusar-se a desempenhar seu dever legal. Tanto o direito internacional quanto os princípios de justiça de sua própria sociedade lhe dão apoio em sua reivindicação. Ocorre às vezes um outro motivo para a recusa, baseado não no objetivo da guerra mas sim no modo como ela é conduzida. Um cidadão pode alegar que, sendo claro que a lei moral da guerra está sendo regularmente violada, ele pode eximir-se do serviço militar, argumentando que tem o direito de garantir sua obediência ao seu dever natural. Uma vez nas forças armadas, e numa situação na qual se depara com ordens de praticar atos contrários à lei moral da guerra, ele talvez não consiga resistir à exigência de obedecer. De fato, se os objetivos do conflito são dúbios o bastante e a probabilidade de o cidadão receber ordens flagrantemente injustas é suficientemente grande, ele pode ter o dever e não apenas o direito de recusar-se. Na verdade, a conduta e os objetivos dos estados ao empreenderem uma guerra, especialmente dos estados grandes e poderosos, em algumas circunstâncias tendem tanto à injustiça que o cidadão é forçado a concluir que, num futuro previsível, ele será obrigado a repudiar inteiramente o serviço militar. Entendida assim, uma forma de pacifismo contingente pode ser uma posição perfeitamente razoável: admite-se a possibilidade de uma guerra justa, mas não nas circunstâncias presentes[30].

O que se requer, então, não é um pacifismo geral mas uma judiciosa objeção de consciência a praticar a guerra em determinadas circunstâncias. Os Estados não se mostraram relutantes em reconhecer o pacifismo ou em lhe atribuir um *status* especial. A recusa a participar de toda guerra em quaisquer circunstâncias é uma visão fantasiosa fadada a continuar sendo uma doutrina sectária. Não desafia a autoridade do Estado, não mais do que o celibato dos padres desafia a santidade do casamento[31]. Isentando os pacifistas de suas prescrições, o Estado até exibe aparentemente uma certa magnanimidade. Mas a recusa de consciência baseada nos princípios da justiça entre os povos, aplicados a conflitos particulares, é uma outra questão. Pois essa recusa é uma afronta às pretensões do governo, e quando se alastra, a continuação de uma guerra injusta pode se tornar impossível. Dados os objetivos muitas vezes predatórios do poder do Estado e dadas as tendências dos homens a acatar a decisão de seu governo ao deflagrar uma guerra, uma disposição geral a resistir às exigências do Estado se torna extremamente necessária.

59. O papel da desobediência civil

O terceiro objetivo de uma teoria da desobediência civil é o de explicar seu papel no âmbito de um sistema constitucional

e mostrar sua ligação com o governo democrático. Como de costume, suponho que a sociedade em questão é quase justa; e isso implica que ela dispõe de alguma forma de governo democrático, embora sérias injustiças possam todavia existir. Suponho que, em tal sociedade, os princípios da justiça são em sua maior parte reconhecidos publicamente como termos básicos da cooperação voluntária entre pessoas livres e iguais. Pela prática da desobediência civil alguém pretende, portanto, apelar para o senso de justiça da maioria e deixar bem claro que, na sua opinião sincera e ponderada, as condições da cooperação livre estão sendo violadas. Estamos apelando para os outros a fim de que reconsiderem, se coloquem em nosso lugar e reconheçam que não podem esperar que aceitemos indefinidamente os termos que eles nos impõem.

Ora, a força desse apelo depende da concepção democrática da sociedade, vista como um sistema de cooperação entre pessoas iguais. Se pensamos na sociedade de outro modo, essa forma de protesto pode estar deslocada. Por exemplo, se pensamos que a lei básica reflete a ordem da natureza e acreditamos que o soberano governa por direito divino, como representante escolhido de Deus, então seus súditos têm apenas o direito à súplica. Podem pleitear a sua causa mas não podem desobedecer caso seu recurso seja indeferido. Essa desobediência seria uma rebelião contra a suprema e legítima autoridade moral (e não apenas legal). Isso não significa dizer que o soberano não possa incorrer em erro, mas apenas que não cabe aos súditos corrigi-lo. Porém, uma vez que a sociedade é interpretada como um sistema de cooperação entre iguais, os que são prejudicados por uma grave injustiça não precisam obedecer. De fato, a desobediência civil (e também a objeção de consciência) é um dos recursos estabilizadores de um sistema constitucional, embora por definição seja ilegal. Ao lado de certos fatos, tais como as eleições livres e regulares e um sistema judiciário independente com poderes para interpretar a constituição (não necessariamente escrita), a desobediência civil, usada com a devida moderação e o critério justo, ajuda a manter e a reforçar as instituições justas. Resistindo à injustiça dentro dos limites

da fidelidade à lei, ela serve para prevenir desvios da rota da justiça e para corrigi-los quando acontecem. Uma disposição geral de praticar a desobediência civil justificada traz estabilidade para a sociedade que é bem-ordenada ou quase justa.

É necessário examinar essa doutrina do ponto de vista das pessoas na posição original. Há dois problemas correlatos que precisamos levar em conta. O primeiro é que, tendo escolhido os princípios para os indivíduos, as partes precisam estabelecer critérios que avaliem a força dos deveres e obrigações naturais, e, particularmente, a força do dever de obedecer a uma constituição justa e a um de seus procedimentos básicos, o da regra da maioria. O segundo problema é o de encontrar princípios razoáveis para lidar com situações injustas, ou com circunstâncias em que a obediência a princípios justos é apenas parcial. Parece que, dados os pressupostos que caracterizam uma sociedade quase justa, as partes aceitariam os pressupostos (previamente discutidos) que determinam quando a desobediência civil se justifica. Elas reconheceriam esses critérios como indicadores dos casos em que a dissensão é apropriada. Esse procedimento indicaria o peso do dever natural de justiça num caso específico importante. Também tenderia a estender a implementação da justiça na sociedade mediante o reforço da auto-estima dos cidadãos bem como do respeito de uns pelos outros. Como enfatiza a doutrina contratualista, os princípios da justiça são princípios da cooperação voluntária entre iguais. Negar ao outro a justiça significa ou recusar-se a reconhecê-lo como igual (alguém em relação a quem estamos dispostos a restringir as nossas ações de acordo com princípios que escolheríamos numa situação de igualdade que é eqüitativa), ou manifestar uma disposição a explorar as contingências da fortuna e das casualidades naturais em nosso próprio benefício. Nesses casos a injustiça deliberada convida à submissão ou à resistência. A submissão gera o desprezo daqueles que cometem a injustiça e confirma a sua intenção, ao passo que a resistência rompe os vínculos da comunidade. Se, depois de um tempo razoável para permitir os apelos políticos cabíveis, nas formas normais, os cidadãos, ao constatarem infrações contra as liberdades bási-

cas, expressassem a sua dissensão através da desobediência civil, essas liberdades ficariam, ao que parece, mais e não menos garantidas. Por essas razões, então, as partes adotariam as condições que definem a desobediência civil justificada como uma forma de criar, dentro dos limites da fidelidade à lei, um último recurso para manter a estabilidade de uma constituição justa. Embora essa modalidade de ação seja, rigorosamente falando, contrária à lei, ele é contudo um modo moralmente correto de manter um regime constitucional.

Pode-se presumir que numa análise mais exaustiva seria possível apresentar o mesmo tipo de explicação para justificar as condições da objeção de consciência (novamente supondo o contexto de um estado quase justo). Todavia, não vou discutir essas condições aqui. Gostaria, em vez disso, de enfatizar que a teoria constitucional da desobediência civil repousa unicamente sobre uma concepção da justiça. Até os aspectos da publicidade e não-violência se explicam com base nisso. E o mesmo vale para a explicação da objeção de consciência, embora ela exija uma elaboração maior da doutrina contratualista. Em nenhum momento se fez referência a princípios que não fossem políticos; concepções religiosas e pacifistas não são essenciais. Embora os praticantes da desobediência civil tenham muitas vezes sido motivados por convicções dessa espécie, não há necessariamente nenhuma ligação entre elas e a desobediência civil. Pois essa forma de ação política pode ser entendida como um modo de recorrer ao senso de justiça da comunidade, uma invocação dos princípios reconhecidos da cooperação entre iguais. Sendo um apelo à base moral da vida cívica, é um ato político e não religioso. Apóia-se em princípios da justiça ditados pelo senso comum, cuja obediência pode ser mutuamente exigida entre os homens, e não em afirmações religiosas de fé e amor, para as quais eles não podem pedir a aceitação de todos. Não quero dizer, naturalmente, que concepções não políticas não tenham validade. Elas podem, de fato, confirmar o nosso julgamento e sustentar nossas ações em rumos que são tidos como justos por outros motivos. Todavia, não são esses princípios, mas sim

os princípios da justiça, os termos básicos da cooperação social entre pessoas livres e iguais, que fundamentam a constituição. A desobediência civil como foi definida não exige uma fundamentação sectária, mas decorre da concepção pública da justiça que caracteriza a sociedade democrática. Entendida assim, a concepção da desobediência civil faz parte da teoria do governo livre.

Uma diferença entre o constitucionalismo medieval e o moderno está no fato de que, no primeiro, a supremacia da lei não era garantida por controles institucionais estabelecidos. O controle sobre o governante que em suas sentenças e leis contrariava o senso da justiça da comunidade restringia-se, em sua essência, ao direito de resistência da sociedade em seu todo ou em parte. Até mesmo esse direito parece não ter sido interpretado como um ato da coletividade; um rei injusto era simplesmente deposto[32]. Assim, a Idade Média não dispunha das idéias básicas do governo constitucional moderno, a idéia do povo soberano com autoridade suprema e a institucionalização dessa autoridade por meio de eleições e parlamentos, e outras formas constitucionais. Praticamente da mesma forma que a concepção moderna de governo institucional se desenvolve a partir da medieval, assim também a teoria da desobediência civil suplementa a concepção puramente legal da democracia constitucional. Ela tenta formular os fundamentos com base nos quais se pode discordar da autoridade democrática legítima de maneiras que, embora sabidamente contrárias à lei, expressam uma fidelidade a essa mesma lei e um recurso aos princípios políticos fundamentais de um regime democrático. Assim, às formas legais de constitucionalismo podemos adicionar certos modos de protesto ilegal que não violam os objetivos de uma constituição democrática, em vista dos princípios que norteiam esse tipo de dissensão. Tentei mostrar como esses princípios se explicam à luz da doutrina contratualista.

Alguém pode objetar que essa teoria da desobediência civil não é realista. Pressupõe que a maioria tem um senso de justiça, e se poderia replicar que os sentimentos morais não constituem uma força política significativa. O que move os ho-

mens são várias espécies de interesses, os desejos de poder, prestígio, riqueza, e coisas do gênero. Embora eles sejam espertos na produção de argumentos morais que sustentam as suas exigências, as opiniões que expressam em situações diversas não se conciliam para formar uma concepção coerente da justiça. Ao contrário, suas visões em qualquer momento dado são peças ocasionais concebidas para promover certos interesses. Inquestionavelmente há muita verdade nessa objeção, e em algumas sociedades ela se aplica mais que em outras. Mas a questão essencial é a de saber qual é a força relativa das tendências que se opõem ao senso de justiça, e se este último chega a ser tão forte que possa ser invocado para produzir algum efeito significativo.

Alguns comentários podem tornar mais plausível a explicação apresentada. Em primeiro lugar, pressupus o tempo todo que estamos falando de uma sociedade quase justa. Isso implica que existe um regime constitucional e uma concepção da justiça publicamente reconhecida. Naturalmente, em qualquer situação particular, certos indivíduos e grupos podem sentir-se tentados a violar os princípios dessa concepção, mas o sentimento coletivo a favor deles tem uma força considerável quando direcionado adequadamente. Esses princípios são afirmados como os termos necessários da cooperação entre pessoas livres e iguais. Se os que cometem injustiças podem ser claramente identificados e separados do corpo social mais amplo, as convicções da maioria podem ter um peso suficiente. Ou então, se as partes em litígio são aproximadamente iguais, o sentimento de justiça daqueles que não estão envolvidos pode ser o fator decisivo. De qualquer modo, caso não haja circunstâncias dessa natureza, a sensatez da desobediência civil é altamente problemática. Pois, a menos que se possa apelar para o senso de justiça do corpo social mais amplo, a maioria pode simplesmente ser estimulada a tomar medidas mais repressivas, se o cálculo das vantagens apontar nessa direção. Os tribunais deveriam levar em conta a natureza do ato de protesto de quem recorre à desobediência civil, e o fato de que ele se justifica (ou assim pode parecer) à luz dos princípios políticos que fundamentam a constituição, e com base nesses argumentos eles deveriam reduzir e, em certos casos, suspender a sanção legal[33]. Todavia, pode ocorrer justamente o contrário na ausência do contexto exigido. Precisamos então reconhecer que a desobediência civil justificável é normalmente uma forma razoável e eficaz de dissensão apenas numa sociedade regulada, num grau significativo, pelo senso de justiça.

Pode haver algum equívoco a respeito da maneira como se diz que o senso de justiça funciona. Alguém poderia pensar que esse sentimento se expressa em declarações sinceras de princípios e em ações que exigem um grau considerável de abnegação. Mas fazer uma suposição como essa é pedir demais. O senso de justiça de uma comunidade tende antes a revelar-se no fato de que a maioria não consegue decidir-se a tomar as medidas necessárias para reprimir a minoria e para punir os atos de desobediência civil nas formas permitidas pela lei. Táticas cruéis que poderiam ser contempladas em outras sociedades não são consideradas como verdadeiras alternativas. Assim, o senso de justiça afeta, de maneiras que muitas vezes nos passam despercebidas, a nossa interpretação da vida política, a nossa percepção dos possíveis cursos de ação, a nossa disposição a resistir aos protestos justificados dos outros e assim por diante. Apesar de sua força superior, a maioria pode abandonar a sua posição e aceitar as propostas dos dissidentes; seu desejo de fazer justiça enfraquece a sua capacidade de defender suas vantagens injustas. O sentimento de justiça será visto como uma força política mais vital, assim que se reconhecerem as formas sutis de sua influência e particularmente o seu papel de tornar certas posições sociais indefensáveis.

Ao fazer as observações acima, pressupus que numa sociedade quase justa há uma aceitação pública dos mesmos princípios da justiça por todos os seus membros. Felizmente essa suposição é mais forte do que seria necessário. De fato, pode haver diferenças consideráveis nas concepções de justiça dos cidadãos, desde que essas concepções conduzam a julgamentos políticos semelhantes. E isso é possível, uma vez que premissas diferentes podem levar à mesma conclusão. Nesse caso

existe o que podemos chamar de um consenso coincidente em vez de um consenso estrito. Em geral, a coincidência das concepções de justiça professadas é suficiente para que a desobediência civil seja uma forma de dissensão política razoável e prudente. É óbvio que essa coincidência não precisa ser perfeita; basta que se satisfaça uma condição de reciprocidade. Os dois lados devem acreditar que, por mais que as suas concepções de justiça sejam divergentes, as suas visões apóiam o mesmo julgamento na situação que está sendo tratada, e que isso aconteceria mesmo se houvesse uma troca das suas respectivas posições. Eventualmente, porém, chega-se a um ponto além do qual a concordância exigida termina e a sociedade se rompe em partes mais ou menos distintas, que defendem posições diversas sobre questões políticas fundamentais. Nesse caso de consenso rigorosamente dividido, a base da desobediência civil já não existe. Por exemplo, suponhamos que aqueles que não acreditam na tolerância e que, se detivessem o poder, não tolerariam os outros, queiram reclamar de sua menor liberdade apelando para o senso de justiça da maioria, que defende o princípio da liberdade igual. Embora os que aceitam esse princípio devam, como vimos, tolerar os intolerantes na medida em que a preservação das instituições livres o permita, eles tendem a ressentir-se do fato de serem lembrados desse dever pelos intolerantes, que, se as posições fossem invertidas, estabeleceriam a sua própria forma de opressão. A maioria irá fatalmente sentir que a sua lealdade à liberdade igual está sendo explorada por outros visando a objetivos injustos. Essa situação ilustra mais uma vez o fato de que um senso comum de justiça é um grande trunfo coletivo que exige a cooperação de muitos para se manter. Os intolerantes podem ser vistos como passageiros clandestinos, como pessoas que procuram as vantagens das instituições justas, enquanto eles mesmos não fazem a sua parte para defendê-las. Embora os que reconhecem os princípios da justiça devam sempre guiar-se por eles, numa sociedade fragmentada bem como naquela movida pelo egoísmo dos grupos, as condições para a desobediência civil não existem. Ainda assim, não é necessário que haja um consenso rigoroso, pois

muitas vezes um grau de consenso coincidente permite que se verifique a condição da reciprocidade.

Com certeza, o recurso à desobediência civil acarreta riscos evidentes. Uma das razões de ser das formas constitucionais e de suas interpretações judiciais é a de estabelecer uma interpretação pública da concepção política da justiça e uma explicação da aplicação de seus princípios a questões sociais. Até certo ponto, é mais importante que a lei e sua interpretação sejam simplesmente estabelecidas do que o fato de serem estabelecidas corretamente. Por essa razão, pode-se objetar que a explicação anterior não determina a quem cabe dizer quando as circunstâncias justificam a desobediência civil. Isso é um convite à anarquia, encorajando todos a decidirem sozinhos e a abandonarem a interpretação pública dos princípios políticos. A resposta a essa objeção é que cada pessoa deve de fato tomar a sua própria decisão. Mesmo que os homens normalmente busquem orientação e aconselhamento, e aceitem as injunções dos que estão no poder quando estas lhes parecem razoáveis, eles sempre são responsáveis pelos seus atos. Não podemos nos despojar de nossa responsabilidade e transferir para os outros o ônus da culpa. Isso vale para qualquer teoria das obrigações e deveres políticos que seja compatível com os princípios de uma constituição democrática. O cidadão é autônomo e contudo é considerado responsável por aquilo que faz (§ 78). Se normalmente pensamos que deveríamos obedecer a lei, isso acontece porque nossos princípios políticos em geral nos levam a essa conclusão. Com certeza, num estado de quase-justiça, há uma presunção a favor da obediência quando não há fortes razões para fazer o contrário. As numerosas decisões livres e ponderadas dos indivíduos se juntam para formar um regime político ordeiro.

Mas, embora cada pessoa deva decidir sozinha se as circunstâncias justificam a desobediência civil, daí não decorre que devamos decidir como nos aprouver. Não é olhando para os nossos interesses pessoais, ou para as lealdades políticas interpretadas de modo estrito, que devemos tomar as nossas decisões. Para agir de modo autônomo e responsável, um cidadão

deve observar os princípios políticos que embasam e orientam a interpretação da constituição. Ele precisa avaliar como esses princípios deveriam ser aplicados nas circunstâncias concretas. Se, depois de refletir, chegar à conclusão de que a desobediência civil se justifica, e se agir de acordo com ela, então seu ato será consciente. E embora possa estar equivocado, não terá agido de forma interesseira. A teoria da obrigação e do dever políticos nos ensina a fazer essas distinções.

É possível estabelecer paralelos com as conclusões e entendimentos alcançados no campo das ciências. Aqui também cada um é autônomo e responsável. Devemos avaliar teorias e hipóteses à luz da evidência apresentada por princípios publicamente reconhecidos. É verdade que há trabalhos com autoridade própria, mas esses resumem o consenso de muitas pessoas, cada uma decidindo por si. A ausência de uma autoridade final que decida, e portanto de uma interpretação oficial que todos aceitam, não leva à confusão; leva antes a uma condição de progresso teórico. Pessoas iguais que aceitam e aplicam princípios razoáveis não precisam de nenhuma autoridade superior estabelecida. A resposta para a pergunta "Quem decide?" é a seguinte: Todos devem decidir; cada um aconselhando-se consigo mesmo; e agindo com moderação, cortesia e boa sorte, isso muitas vezes funciona bastante bem.

Numa sociedade democrática, portanto, sabe-se reconhecer que cada cidadão é responsável por sua interpretação dos princípios da justiça e pela conduta que assume à luz deles. Não pode haver nenhuma interpretação legal ou socialmente aprovada desses princípios que moralmente tenhamos sempre de aceitar, nem mesmo quando a interpretação é da corte suprema de justiça ou do legislativo. De fato, cada função constitucional, o legislativo, o executivo e o judiciário, apresenta a sua interpretação da constituição e dos ideais políticos que a informam[34]. Embora o judiciário possa ter a última palavra na solução de qualquer caso particular, ele não está imune a poderosas influências políticas que podem forçar a revisão de sua interpretação da constituição. O judiciário apresenta a sua doutrina por meio de arrazoados e argumentações; sua concepção da constituição deve, se quiser perdurar, persuadir a maior parte dos cidadãos sobre a sua solidez. O tribunal de última instância não é o judiciário, nem o executivo, nem o legislativo, mas sim o eleitorado como um todo. Quem pratica a desobediência civil recorre por uma via especial a esse corpo. Não há perigo de anarquia desde que haja uma harmonia adequada nas concepções de justiça dos cidadãos e se respeitem as condições do recurso à desobediência civil. Está implícito que no sistema de um governo democrático os homens podem conseguir esse entendimento e honrar esses limites quando as liberdades políticas básicas são mantidas. Não há como evitar inteiramente o perigo das lutas causadoras de divisões, da mesma forma que ninguém pode excluir completamente a possibilidade de uma profunda controvérsia científica. Todavia, se a desobediência civil justificada aparentemente ameaçar a concórdia cívica, a responsabilidade não recai sobre os que protestam, mas sim sobre aqueles cujo abuso de autoridade e poder justifica essa oposição. Pois empregar o aparato coercitivo do Estado para manter instituições evidentemente injustas é por si só uma forma de força ilegítima que os homens, no devido tempo, têm direito a rechaçar.

Com essas observações chegamos ao fim de nossa discussão sobre o conteúdo dos princípios de justiça. Ao longo desta parte meu objetivo foi descrever um sistema de instituições que satisfaz esses princípios e indicar como surgem direitos e obrigações. Isso se faz necessário para verificarmos se a teoria da justiça apresentada combina com os nossos juízos ponderados e os amplia de um modo aceitável. Precisamos verificar se ela define uma concepção política viável e ajuda a dirigir o foco das nossas reflexões para as preocupações morais básicas mais relevantes. A exposição desta parte é ainda bastante abstrata, mas espero ter proporcionado alguma orientação sobre o modo como os princípios da justiça se aplicam na prática. Contudo, não devemos esquecer o alcance limitado da teoria exposta. Em termos gerais tentei desenvolver uma concepção ideal, fazendo apenas comentários ocasionais sobre os diversos casos

da teoria não ideal. Com certeza, as regras de prioridade em muitos casos sugerem diretrizes, e elas podem ser úteis se não forem levadas longe demais. Mesmo assim, a única questão da teoria não ideal examinada detalhadamente é a da desobediência civil no caso especial de um estado de quase-justiça. Se vale a pena estudar a teoria ideal, deve ser pelo fato de que, segundo minha hipótese, ela constitui a parte básica da teoria da justiça e é também essencial para a parte não ideal. Não vou avançar mais nessas questões. Ainda precisamos completar a teoria da justiça, analisando a forma como se fixa nos pensamentos e sentimentos humanos, ligando-se aos nossos objetivos e aspirações.

TERCEIRA PARTE

Objetivos

Capítulo VII

A virtude como racionalidade

Nesta última parte procedo da seguinte forma. Em primeiro lugar, apresento mais detalhadamente a teoria do bem, que já foi usada para caracterizar os bens primários e os interesses das pessoas na posição original. Como se exige uma visão mais abrangente para o argumento subseqüente, essa teoria precisa receber uma fundamentação mais sólida. O capítulo seguinte se ocupa, em sua maior parte, da psicologia moral e da aquisição do sentimento de justiça. Como esses pontos já foram considerados, temos condições de discutir a estabilidade relativa da justiça como eqüidade e de argumentar no último capítulo que, em um sentido ainda a ser definido, a justiça e o bem são congruentes, pelo menos nas circunstâncias de uma sociedade bem-ordenada. Por último, explico como a teoria da justiça se liga com os valores sociais e com o bem da comunidade. Em alguns pontos dessa parte, a direção geral da exposição pode parecer menos clara, e a transição de um tópico para outro mais abrupta. Pode ser útil ter em mente que o objetivo central é preparar o caminho para resolver as questões da estabilidade e da congruência, e analisar os valores da sociedade e o bem da justiça.

60. A necessidade de uma teoria do bem

Até agora pouco se disse sobre o conceito de bem, que foi rapidamente mencionado antes quando eu sugeria que o bem de uma pessoa é determinado pelo que é para ela o mais racional plano de vida, dadas circunstâncias razoavelmente favorá-

veis (§ 15). Durante toda a exposição, parti da hipótese de que, em uma sociedade bem-ordenada, as concepções que os cidadãos têm acerca de seu bem estão de acordo com os princípios de justo que são publicamente reconhecidos e incluem um lugar apropriado para vários bens primários. Mas o conceito de bem foi usado apenas em um sentido muito restrito. E, na verdade, devo fazer uma distinção entre duas teorias do bem. A razão para proceder assim é que, na justiça como eqüidade, o conceito de justo é anterior ao conceito que define o que é bom. Contrariamente ao que ocorre com as teorias teleológicas, algo é bom apenas se se adequar modos de vida que são consistentes com os princípios da justiça já disponíveis. Mas, para estabelecer esses princípios, é necessário o apoio de alguma noção de bem, pois precisamos de suposições sobre os motivos das partes na posição original. Como essas suposições não devem colocar em risco o lugar prioritário do conceito de justo, a teoria do bem usada na argumentação a favor dos dois princípios da justiça fica restrita apenas a pontos essenciais. Refiro-me a essa explicação do bem como a teoria restrita: o seu propósito é assegurar as premissas acerca dos bens primários que são necessárias para que cheguemos aos princípios da justiça. Uma vez elaborada essa teoria e analisados os bens primários, podemos usar os princípios da justiça no desenvolvimento posterior do que chamarei de a teoria plena do bem.

A fim de esclarecer esses pontos, recordemos onde foi que a teoria do bem já desempenhou um papel. Em primeiro lugar, ela é usada para definir os membros menos privilegiados da sociedade. O princípio da diferença supõe que isso possa ser feito. É verdade que a teoria não precisa definir uma medida cardinal de bem-estar. Não precisamos conhecer o grau de desvantagem dos menos favorecidos, pois, uma vez isolado esse grupo, podemos tomar suas preferências ordinais (do ponto de vista adequado) como determinantes da ordenação apropriada da estrutura básica (§ 15). No entanto, devemos saber identificar esse grupo. Além disso, o índice de bem-estar e as expectativas dos homens representativos são especificados em termos de bens primários. Indivíduos racionais, independentemente

do que mais venham a querer, desejam certas coisas como pré-requisitos para realizarem os seus planos de vida. Em circunstâncias iguais, preferem liberdades e oportunidades mais amplas a menos amplas, e uma parte maior a uma menor da renda e da riqueza. Parece bastante claro que esses itens constituem um bem. Mas também foi dito que a auto-estima e uma confiança sólida em nosso próprio valor talvez sejam o mais importante bem primário. E essa sugestão foi utilizada no argumento a favor dos dois princípios da justiça (§ 29). Assim, a definição inicial das expectativas, baseada apenas em itens como a liberdade e a riqueza, é provisória; é necessário incluir outros tipos de bens primários, que levantam questões mais profundas. É óbvio que para isso uma explicação do bem se faz necessária; e essa explicação deve ser a teoria restrita.

Mais uma vez, uma certa visão do bem é usada na defesa da justiça como eqüidade contra várias objeções. Por exemplo, pode-se dizer que as pessoas na posição original sabem tão pouco sobre a sua situação, que um acordo racional sobre os princípios da justiça é impossível. Como elas não conhecem os seus próprios objetivos, podem ver seus planos totalmente arruinados pelos princípios com os quais concordam. Portanto, como podem essas pessoas atingir uma decisão consciente? Podemos responder que a racionalidade da escolha de uma pessoa não depende de quanto ela sabe, mas apenas da eficiência de seu raciocínio a partir de qualquer informação que tenha, por mais incompleta que seja. Nossa decisão é perfeitamente racional, contanto que encaremos as circunstâncias e façamos o melhor possível. Assim, as partes podem, de fato, tomar uma decisão racional, e certamente algumas das concepções alternativas da justiça são melhores que outras. No entanto, a teoria restrita do bem, supostamente aceita pelas partes, demonstra que elas deveriam tentar assegurar a sua liberdade e a sua auto-estima, e que, a fim de promover seus objetivos, quaisquer que sejam eles, elas normalmente exigem mais dos outros bens primários e não menos. Ao aceitarem o acordo original, então, as partes supõem que as suas concepções do bem têm uma certa estrutura, e isso é suficiente para que elas escolham princípios de modo racional.

Resumindo o que foi dito, precisamos do que chamei de a teoria restrita para explicar a preferência racional pelos bens primários e explicar a noção de racionalidade implícita na escolha dos princípios na posição original. Essa teoria é necessária para sustentar as premissas indispensáveis das quais derivam os princípios da justiça. Mas, em vista das questões ainda por discutir, uma explicação mais abrangente do bem é essencial. Assim, a definição de atos beneficentes e supererogatórios depende de uma teoria dessa natureza. O mesmo acontece com a definição do valor moral das pessoas. Esse é o terceiro conceito principal da ética e precisamos designar-lhe um lugar dentro da doutrina contratualista. Finalmente, teremos de examinar a questão de saber se o fato de alguém ser uma pessoa justa constitui algo benéfico para essa pessoa; e, se não for esse o caso em termos gerais, então precisamos saber em que condições o será. Pelo menos em certas circunstâncias, por exemplo, as que definem uma sociedade bem-ordenada ou um estado de quase-justiça, verifica-se, acredito eu, que ser uma pessoa justa é realmente um bem. Esse fato está intimamente ligado com o bem da justiça e com o problema da congruência de uma teoria moral. Precisamos de uma explicação do bem para demonstrar tudo isso. O traço característico dessa teoria plena, como já foi dito, é considerar os princípios da justiça como já assegurados, e depois usá-los na definição de outros conceitos morais nos quais a noção de bem está envolvida. Tendo à mão os princípios do justo, podemos recorrer a eles na explicação do conceito de valor moral e do bem das virtudes morais. De fato, até mesmo os planos racionais de vida que determinam quais objetos são bons para os seres humanos, os valores da vida humana por assim dizer, são eles próprios selecionados em função princípios da justiça. Mas claro está que, para evitar um círculo vicioso, devemos distinguir entre a teoria restrita e a teoria plena, e ter sempre em mente qual delas estamos tomando por base.

Finalmente, quando chegamos à explicação dos valores sociais e da estabilidade de uma concepção da justiça, exige-se uma interpretação mais ampla do bem. Por exemplo, um princípio psicológico básico é o de que temos uma tendência a gostar daqueles que nos estimam manifestamente, daqueles que, com uma intenção clara e distinta, promovem o nosso bem. Nesse caso, o nosso bem inclui objetivos finais, e não apenas bens primários. Além disso, a fim de analisar os valores sociais, precisamos de uma teoria que explique o bem das atividades, e especialmente o bem da disposição de todos no sentido de agir com base na concepção pública da justiça na defesa das suas instituições sociais. Quando consideramos essas questões, podemos trabalhar dentro da teoria plena. Algumas vezes estamos examinando os processos pelos quais o senso de justiça e os sentimentos morais são adquiridos; ou então estamos observando que as atividades coletivas de uma sociedade justa também são boas. Não há por que não usarmos a teoria plena, já que a concepção de justiça está disponível.

No entanto, quando perguntamos se o senso de justiça é um bem, a questão essencial é claramente aquela definida pela teoria restrita. Queremos saber se possuir e manter um senso de justiça é um bem (no sentido restrito) para pessoas que são membros de uma sociedade bem-ordenada. Com certeza, se o sentimento de justiça é realmente um bem, ele o será nesse caso particular. E, se dentro da teoria restrita, concluirmos que possuir um senso de justiça é realmente um bem, então uma sociedade bem-ordenada será tão estável quanto se poderia esperar. Não só ela gera as atitudes morais que a apóiam, mas essas atitudes são desejáveis do ponto de vista das pessoas racionais que as assumem quando avaliam a sua situação, independentemente das restrições da justiça. Refiro-me a essa correspondência entre a justiça e o bem como congruência; examinarei essa relação quando abordarmos o bem da justiça (§ 86).

61. A definição de bem para casos mais simples

Em vez de proceder imediatamente à aplicação do conceito de racionalidade à avaliação de planos, parece melhor ilustrar a definição que usarei, considerando, em primeiro lugar, os casos mais simples. Esse procedimento revelará várias distin-

ções que são necessárias para um entendimento claro de seu sentido. Assim, numa formulação em que, para simplificar, utilizo o conceito de "excelente" em vez do conceito de "melhor que", suponho que a definição tem três estágios, a saber: (1) A é um bom X se, e somente se, A tem (num grau maior que o X padrão ou mediano[1]) as propriedades que é racional desejar em um X, dada a utilização de X, a expectativa de seu desempenho, e coisas afins (qualquer condição adicional que seja apropriada); (2) A é um bom X para K (onde K é alguma pessoa) se, e somente se, A tem as propriedades que para K é racional querer em um X, dadas as suas circunstâncias, habilidades, planos de vida (seu sistema de objetivos), e portanto em vista do que ele pretende fazer com um X; (3) o mesmo que (2), mas acrescentando-se uma condição adicional segundo a qual o plano de vida de K, ou aquela parte desse plano que é pertinente no exemplo em questão, é em si racional. O que significa "racionalidade" no caso dos planos ainda não foi determinado e será discutido mais tarde. Mas, de acordo com a definição, uma vez que estabeleçamos que um objeto tem as propriedades que é racional para alguém com um plano racional de vida querer, teremos então demonstrado que esse objeto é bom para ele. E, se certos tipos de objetos satisfazem essas condições para as pessoas em geral, esses coisas serão bens humanos. O que desejamos em última análise é ter a certeza de que a liberdade e a oportunidade, e também um senso de nosso próprio valor, sejam incluídos nessa categoria[2].

Alguns poucos comentários agora sobre os dois primeiros estágios da definição. Tendemos a passar do primeiro estágio para o segundo sempre que é necessário levar em consideração os traços particulares da situação de uma pessoa caracterizados pela definição como pertinentes. Tipicamente, essas características são seus interesses, habilidades e circunstâncias. Embora os princípios de escolha racional ainda não tenham sido estabelecidos, a noção corrente parece clara o bastante por enquanto. Em geral, existe um sentido razoavelmente preciso quando se fala simplesmente de um bom objeto de um certo tipo, um sentido utilizado pelo primeiro estágio, contanto que exista suficiente similaridade de interesses e circunstâncias entre as pessoas interessadas em objetos desse tipo, de modo que padrões reconhecidos possam ser estabelecidos. Quando essas condições são satisfeitas, dizer que alguma coisa é boa expressa uma informação útil. Há bastante experiência ou conhecimento comum dessas coisas para que tenhamos um entendimento das características desejáveis exemplificadas por um objeto padrão ou mediano. Muitas vezes, existem critérios convencionados que se baseiam na prática comercial, por exemplo, e que definem essas propriedades[3]. Analisando vários exemplos, poderíamos, sem dúvida, ver como são desenvolvidos esses critérios e determinados os padrões pertinentes. O ponto essencial, entretanto, é que esses critérios dependem da natureza dos objetos em questão, e de nossa experiência em relação a eles; portanto dizemos, sem maiores detalhadamentos prévios, que certas coisas são boas apenas quando se pressupõe um certo conhecimento geral ou quando é assegurado um contexto particular. Os juízos de valor básicos são aqueles que são construídos do ponto de vista das pessoas, dados seus interesses, habilidades e circunstâncias. Apenas na medida em que uma semelhança de condições o permite é que podemos fazer uma abstração segura a partir da situação particular de alguém. Em casos que apresentam alguma complexidade, quando o objeto a ser escolhido deve ser ajustado a necessidades e situações específicas, passamos para o segundo estágio da definição. Nossos juízos de valor são feitos sob medida para o agente em questão, como exige esse estágio.

Essas observações podem ser ilustradas se considerarmos vários exemplos a partir de certas categorias típicas: os artefatos, as partes funcionais de sistemas, e as ocupações e funções. Quanto aos artefatos, um bom relógio de pulso, por exemplo, é aquele que tem as características que é racional querer em um relógio de pulso. Várias características desejáveis se evidenciam aqui, além daquela de marcar o tempo com precisão. O relógio não pode ser excessivamente pesado, por exemplo. Essas características devem de alguma forma ser medidas, recebendo valores apropriados na avaliação geral. Não vou considerar como se desenrola esse processo. No entanto, vale a pena

observar que, se tomarmos a definição do bem no sentido tradicional como uma análise, ou seja, como uma afirmação de identidade conceitual, e se admitirmos que, por definição, um relógio é um artigo usado para dizer as horas, e que, por definição, a racionalidade consiste na adoção dos meios efetivos para atingir objetivos, então a declaração de que um bom relógio é aquele que marca o tempo com precisão é uma declaração analítica. Esse fato é estabelecido unicamente por meio de verdades da lógica e por definições de conceitos. Mas como não desejo tomar a definição de bem nesse sentido, e sim como uma diretriz geral para a construção de expressões sucedâneas que possam ser usadas para dizer o que, após reflexão, queremos dizer, não tomo essa declaração como analítica. De fato, para nossos propósitos aqui, deixarei totalmente de lado essa questão, e simplesmente considerarei alguns fatos sobre os relógios (ou quaisquer outros objetos) como pertencentes ao conhecimento comum. Não cabe aqui indagar se as afirmações que expressam esses fatos são analíticas. Com base nisso, então, é certamente verdadeiro que um bom relógio marca o tempo com precisão, e essa correspondência com os fatos do dia-a-dia basta para que confirmemos a adequação da definição.

Também é evidente que a letra "X" na frase "um bom X" muitas vezes tem de ser substituída por várias locuções nominais, dependendo do contexto. Assim, muitas vezes não basta falar de bons relógios, já que freqüentemente precisamos de uma classificação mais detalhada. Somos obrigados a avaliar relógios de pulso, relógios para cronometragem e assim por diante; ou mesmo relógios de pulso que combinam com um tipo particular de traje de noite. Em todos esses casos, interesses particulares dão origem a certos padrões e classificações adequados. Em geral, captamos essas dificuldades a partir das circunstâncias, e as mencionamos explicitamente quando parece necessário. Em relação a objetos que não são artefatos, geralmente exige-se algum detalhadamento para explicar o sentido do que queremos dizer, já que esse sentido não é fornecido pela referência ao objeto. Assim, por exemplo, a afirmação de que Wildcat é uma boa montanha pode exigir o tipo de ampliação

fornecida pelo acréscimo de que se trata de uma boa montanha para esquiar. Ou a observação de que a noite está boa pode exigir a explicação de que a noite está boa para observar as estrelas, já que faz uma noite limpa e escura. Alguns termos sugerem o acréscimo adequado. Considere-se um exemplo: se compararmos a afirmação de que um certo corpo é um bom defunto com a afirmação de que é um bom cadáver, o sentido do primeira não é claro, enquanto a referência a algo como um cadáver expressa o seu uso no estudo da anatomia. Um bom cadáver é presumivelmente um defunto que tem as propriedades (quaisquer que sejam elas) que é racional querer para essa finalidade[4]. Podemos observar de passagem que entendemos pelo menos parte do que se quer dizer quando chamamos algo de bom, mesmo que não saibamos quais são as características desejadas do objeto que está sendo avaliado.

Sempre existe na experiência um ponto de vista a partir do qual um artefato, um elemento de um sistema ou uma função está sendo avaliada, embora, sem dúvida, esse ponto de vista não precise necessariamente tornar-se explícito. Essa perspectiva é caracterizada pela identificação das pessoas cujas preocupações dizem respeito à elaboração do juízo, e depois pela descrição dos interesses que elas têm em relação ao objeto. Por exemplo, no caso de partes do corpo (partes funcionais de sistemas), normalmente tomamos o ponto de vista da pessoa em questão e presumimos que o seu interesse é o interesse normal. Assim, bons olhos e ouvidos são aqueles que têm propriedades que é racional desejarmos em nossos próprios olhos e ouvidos, quando queremos enxergar e escutar bem. O mesmo acontece com animais e plantas: quando dizemos que eles têm um bom pêlo, ou boas raízes, parece que adotamos o ponto de vista do animal ou da planta. Sem dúvida há alguma artificialidade nessa postura, especialmente no caso das plantas. Por outro lado, talvez haja outras perspectivas para explicar esses juízos de forma mais natural. Mas é provável que a definição seja mais adequada para alguns casos do que para outros, e esse fato não precisa preocupar-nos demais, contanto que seja satisfatório para os objetivos da teoria da justiça. Abordando agora a cate-

goria das ocupações, pelo menos em alguns casos, embora as propriedades desejadas sejam as das pessoas que pertencem à profissão, as pessoas cujo ponto de vista assumimos não são da mesma profissão. Assim, um bom médico é aquele que tem as técnicas e habilidades que é racional para os pacientes desejarem em um médico. As técnicas e habilidades são do médico, o interesse na recuperação da saúde, por meio do qual os médicos são avaliados, é dos pacientes. Esses exemplos demonstram que o ponto de vista varia de um caso para outro, e a definição do que é bom não contém uma fórmula geral para determiná-lo. Essas questões se explicam na medida em que surge a ocasião, ou são captadas pelo contexto.

Um outro comentário é que não existe nada necessariamente justo, ou moralmente correto, a respeito do ponto de vista a partir do qual as coisas são julgadas boas ou ruins[5]. Podemos dizer que um homem é um bom espião, ou assassino, sem aprovar os seus talentos. Aplicando a definição a esse caso, estaríamos dizendo que o indivíduo em questão tem os atributos que é racional querer num espião, ou assassino, dado o que se espera que espiões e assassinos façam. Não fica implícito que é adequado desejar que espiões e assassinos façam o que fazem. Normalmente, são os governos e os conspiradores que empregam espiões e assassinos. Estamos simplesmente avaliando certas aptidões e talentos a partir do ponto de vista dos governos e dos conspiradores. Saber se um espião ou assassino é uma boa pessoa é uma questão totalmente diferente; para respondê-la, devemos julgar a causa em prol da qual ele trabalha e os motivos que o levam a proceder assim.

Ora, essa neutralidade moral da definição do bem é exatamente o que deveríamos esperar. A noção de racionalidade, por si só, não constitui uma base adequada para o conceito de justo; e, na teoria contratualista, este último é deduzido de uma outra maneira. Além disso, para construir a concepção do que é moralmente bom, os princípios do justo e da justiça devem ser introduzidos. É fácil ver que, em muitas ocupações e funções, os princípios morais têm um lugar importante na caracterização das propriedades desejáveis. Por exemplo, um bom juiz

tem um forte desejo de fazer justiça, de resolver os casos eqüitativamente, de acordo com o que exige a lei. Possui as qualidades de julgamento exigidas pela sua posição: é imparcial, capaz de avaliar as provas de forma justa, e não é influenciado por preconceitos ou considerações pessoais. Esses atributos podem não ser suficientes, mas em geral são necessários. As caracterizações de um bom pai ou uma boa esposa, um bom amigo ou sócio, e assim por diante indefinidamente, dependem de uma teoria das virtudes, e portanto pressupõem os princípios do justo. Essas questões pertencem à teoria plena. Para que o bem como racionalidade se aplique ao conceito de valor moral, as virtudes devem revelar-se como propriedades que é racional que as pessoas queiram umas nas outras quando adotam o ponto de vista exigido. Tentarei demonstrar, no devido tempo, que esse é realmente o caso (§ 66).

62. Uma nota sobre o significado

Vou completar esta análise da teoria restrita com algumas palavras sobre o significado dos juízos de valor. Essas questões não são centrais para a nossa discussão, mas vários comentários podem evitar mal-entendidos. Talvez a questão principal seja a de saber se esses juízos correspondem um uso descritivo ou prescritivo da linguagem. Infelizmente, as noções de uso descritivo e prescritivo são obscuras, mas tentarei ir direto ao ponto[6]. Todas as correntes parecem concordar sobre dois fatos genéricos. Em primeiro lugar, os termos "bom" e "ruim" e seus correlatos são tipicamente usados quando se dão conselhos ou orientações, para elogiar e enaltecer, e assim por diante. Com certeza, esses termos não são sempre usados dessa maneira, já que podem aparecer em frases condicionais, em imperativos ou perguntas, e também em outras observações que não têm conseqüências práticas. Ainda assim, o seu papel no aconselhamento e na orientação, e no elogio e no enaltecimento, é característico. Em segundo lugar, os critérios de avaliação variam de um tipo de objeto para outro. O que se deseja em moradias não

é o mesmo que se deseja no vestuário. Uma definição satisfatória do que é bom deve adequar-se a esses dois fatos.

Simplesmente definirei uma teoria descritiva como aquela que sustentam as duas teses a seguir: Primeiro, apesar da variação nos critérios de objeto para objeto, o termo "bom" tem um sentido (ou significado) constante que, para propósitos filosóficos, pertence ao mesmo tipo dos outros predicados normalmente considerados como descritivos. De fato, esse sentido constante nos possibilita entender por que e como esses critérios de avaliação variam de um tipo de coisa para outro. A outra tese é a de que a adequação do uso do termo "bom" (e de seus correlatos) quando se dá um conselho ou se faz uma sugestão, e em expressões elogiosas, se explica por esse sentido constante e também por uma teoria geral do significado. Resumo que essa teoria inclui uma explicação dos atos da locução e das forças ilocucionárias seguindo as linhas sugeridas por Austin[7]. Uma teoria descritiva afirma que o significado descritivo constante do termo "bom" explica o fato de ele estar sendo utilizado, quando é adequadamente utilizado, para elogiar e aconselhar, e assim por diante. Não há necessidade de atribuir ao termo "bom" um tipo particular de significado que já não esteja explicado pelo seu sentido descritivo constante e pela teoria geral dos atos de fala.

A virtude como racionalidade é, nesse sentido, uma teoria descritiva. Do modo exigido, explica os dois fatos genéricos reconhecidos por todos. O sentido constante de "bom" é caracterizado pela definição em seus vários estágios. Assim, o fato de algo ser bom representa que esse objeto tem as propriedades que é racional querer em coisas desse tipo, com o acréscimo de alguns detalhes, dependendo do caso. À luz dessa definição, é fácil explicar o fato de os critérios de avaliação diferirem de um tipo de objeto para outro. Como queremos coisas para propósitos diferentes, é obviamente racional avaliá-las considerando características diferentes. É útil pensar no sentido do termo "bom" como análogo ao de um signo de função[8]. Podemos então considerar que a definição atribui a cada tipo de objeto um conjunto de propriedades pelas quais essa espécie de objetos deve ser avaliada, ou seja, as propriedades que é racional querer em coisas desse tipo.

Além disso, a análise do bem como racionalidade explica por que o termo "bom" aparece em frases de aconselhamento e orientação, e em observações de elogio e aprovação. Assim, por exemplo, quando alguém nos pede um conselho, deseja ter a nossa opinião sobre que curso de ação, digamos, é melhor para ele. Quer saber o que pensamos que é racional para ele fazer. Um alpinista que aconselha um outro sobre o equipamento e a trilha a serem adotados em um trecho difícil assume o ponto de vista do outro e recomenda o que acha ser um plano de ação sensato. O significado de "bom" e de expressões correlatas não muda nas frases que são consideradas de aconselhamento. É o contexto que transforma o que dizemos em um conselho, mesmo que o sentido de nossas palavras seja o mesmo. Os alpinistas, por exemplo, têm um dever de auxílio mútuo, e por isso têm o dever oferecer a sua opinião ponderada em circunstâncias urgentes. Nessas situações, suas palavras tornam-se conselhos. E assim, conforme a situação, o que dizemos pode ser, e em alguns casos deve ser, considerado como um conselho ou orientação. Aceitando-se a teoria do justo já esboçada, o sentido descritivo constante, juntamente com os motivos gerais que levam as pessoas a buscarem conhecer as opiniões dos outros, explicam os usos característicos de "bom". Em ponto algum precisamos recorrer a um tipo particular de significado prescritivo ou emotivo.

Contra essas observações, é possível objetar que a teoria das forças ilocucionárias admite tudo o que foi defendido por aqueles que propuseram uma teoria emotiva ou prescritiva do significado. Sendo assim, pode não haver discordância. Não neguei que o entendimento das forças ilocucionárias dos vários usos de "bom", de seu emprego em frases de elogio ou aconselhamento, seja relevante para que se apreenda o significado do termo. Nem me oponho à visão segundo a qual uma certa força ilocucionária é central para o termo "bom", no sentido de que não se pode aceitar como verdadeira a afirmação de que algo é bom e ao mesmo tempo contestar sua força ilocucionária (su-

pondo-se que essa força se verifique no contexto)[9]. A questão é a de saber como esses fatos devem ser explicados.

Assim, a teoria descritiva sustenta que o termo "bom" é caracteristicamente usado com a força de uma recomendação ou de um conselho precisamente por causa de seu sentido descritivo, que é determinado pela definição. O sentido descritivo de "bom" não é simplesmente um grupo de listas de propriedades, uma lista para cada tipo de objeto segundo convenções ou preferências. Antes, como explica a definição, essas listas são formadas à luz do que é racional querer em objetos de vários tipos. Portanto, entender por que se emprega a palavra "bom" (e suas correlatas) nesses atos de fala faz parte do entendimento desse sentido constante. De forma semelhante, certas forças ilocucionárias são centrais para o termo "bom", como resultado de seu sentido descritivo, assim como a força da narração factual pertence a alguns enunciados, em virtude de seu sentido descritivo. Pois, se concordamos com a afirmação de que algo é melhor para nós quando essa afirmação é oferecida como um conselho, por exemplo, de fato aceitaremos esse conselho e agiremos em função dele se formos racionais. A discordância, se é que existe, não é sobre esses fatos reconhecidos, mas antes concerne ao lugar do significado descritivo de "bom" quando se trata de explicá-los. A teoria descritiva sustenta que, juntamente com uma teoria geral dos atos de fala, a definição de "bom" fornece uma explicação adequada desses fatos. Não há razão para que se introduza um tipo distinto de significado.

63. A definição de bem para planos de vida

Até este ponto, discuti apenas os primeiros estágios da definição de bem, nos quais não surgem questões sobre a racionalidade dos fins, que é tomada como um pressuposto. O fato de uma coisa X ser boa para K é tratado como equivalente do fato de X ter as propriedades que é racional para K querer em um X, em vista de seus interesses e objetivos. No entanto, muitas vezes avaliamos a racionalidade dos desejos de uma pessoa,

e a fim de que a definição de bem sirva para os propósitos da teoria da justiça, devemos ampliá-la de modo a abranger essa hipótese fundamental. Ora, a idéia básica no terceiro estágio é aplicar a definição de bem a planos de vida. O plano racional para uma pessoa determina o que é bom para ela. Aqui adapto o pensamento de Royce, segundo o qual uma pessoa pode ser considerada como uma vida humana conduzida de acordo com um plano. Para Royce, um indivíduo diz o que é descrevendo os seus propósitos e motivos, o que pretende fazer em sua vida[10]. Se esse plano for racional, então direi que a concepção da pessoa acerca de seu bem é também racional. Nesse caso, o bem real e o bem aparente coincidem. Da mesma forma, seus interesses e objetivos são racionais, e é adequado considerá-los como pontos de referência ao fazermos julgamentos que correspondem aos primeiros dois estágios da definição. Essas sugestões são completamente abertas, mas, infelizmente, determinar os detalhes é um pouco tedioso. A fim de agilizar as coisas, começarei com duas definições, e então vou comentá-las e explicá-las ao longo das várias seções seguintes.

As definições são as seguintes: primeiro, o plano de vida de uma pessoa é racional se, e somente se, (1) é um dos planos consistentes com os princípios da escolha racional quando aplicados a todas as características relevantes de sua situação, e (2) é o plano que, dentre os que satisfazem essa condição, seria escolhido por ela com racionalidade deliberativa plena, ou seja, com plena consciência dos fatos relevantes e após uma cuidadosa consideração das conseqüências[11]. (A noção de racionalidade deliberativa é discutida na próxima seção.) Segundo, os interesses e objetivos de uma pessoa são racionais se, e somente se, merecerem ser encorajados e forem previstos pelo plano que para ela é racional. Observe-se que, na primeira das definições, deixei implícito que um plano racional é presumivelmente apenas um dos muitos planos possíveis que são consistentes com os princípios da escolha racional. O motivo dessa complicação é que esses princípios não elegem um plano como o melhor. Em vez disso, temos um grupo superior de planos: cada elemento de seu grupo é superior a todos os planos não incluí-

dos nele, mas, dados quaisquer dois planos do mesmo grupo, nenhum é superior ou inferior ao outro. Assim, para identificar o plano racional de uma pessoa, assumo que seja o plano que pertence ao grupo superior que ela escolheria com plena racionalidade deliberativa. Portanto, criticamos o plano de uma pessoa demonstrando ou que ele viola os princípios da escolha racional, ou então que não se trata do plano que essa pessoa escolheria se analisasse com cuidado as suas perspectivas à luz de um completo conhecimento da própria situação.

Antes de ilustrar os princípios da escolha racional, gostaria de dizer algumas palavras sobre a noção bastante complexa de um plano racional. Ela é fundamental para a definição do que é bom, já que um plano racional de vida estabelece o ponto de vista básico a partir do qual todos os juízos de valor relacionados a uma pessoa em particular são feitos, e por fim ganham consistência. De fato, com certos requisitos (§ 83), podemos considerar que uma pessoa é feliz quando está a caminho da execução (mais ou menos) bem-sucedida de um plano racional de vida, traçado em condições (mais ou menos) favoráveis, e está razoavelmente confiante de que seu plano pode ser realizado. Alguém é feliz quando seus planos vão indo bem, suas mais importantes aspirações estão sendo satisfeitas, e ele se sente seguro de que a sua boa sorte irá perdurar. Como os planos que é racional adotar variam de uma pessoa para outra, dependendo de seus dotes e condições, indivíduos diferentes encontram a sua felicidade fazendo coisas diferentes. O esclarecimento referente às circunstâncias favoráveis é necessário porque até mesmo uma organização racional das atividades de uma pessoa pode ser uma questão de se aceitar um mal menor, quando as condições naturais são difíceis e as exigências dos outros homens opressivas. Atingir a felicidade, no sentido mais amplo de uma vida feliz ou de um período feliz da vida, sempre pressupõe um certo grau de boa sorte.

Vários outros pontos sobre planos a longo prazo devem ser mencionados. O primeiro concerne à sua estrutura temporal. Com certeza, um plano fará alguma previsão até mesmo para o futuro mais distante e para nossa morte, mas torna-se relativamente menos específico para os períodos mais distantes. As pessoas se previnem contra certas contingências num sentido amplo, e cuidam da provisão dos meios genéricos, mas os detalhes vão sendo definidos à medida que, gradualmente, mais informação se torna disponível e nossas necessidades são conhecidas com maior precisão. De fato, um dos princípios da escolha racional é o do adiamento: se, no futuro, é possível que venhamos a desejar fazer uma entre várias coisas mas não temos certeza de que coisa se trata, então, em circunstâncias iguais, devemos planejar agora de modo que essas alternativas continuem em aberto. Não devemos imaginar que um plano racional seja um esquema detalhado de ação que cobre toda a vida. Ele consiste numa hierarquia de planos, e os projetos mais específicos vão sendo executados a seu devido tempo.

O segundo ponto se relaciona ao primeiro. A estrutura de um plano não só reflete a falta de informação específica, mas também espelha uma hierarquia de desejos que se desenvolve de forma semelhante, indo do mais geral para o mais específico. As principais características de um plano encorajam e asseguram a satisfação dos objetivos mais permanentes e gerais. Um plano racional deve, por exemplo, prever os bens primários, já que, se assim não for, nenhum plano poderá ter sucesso; mas a forma particular que os desejos correspondentes assumirão é geralmente desconhecida de antemão, e pode aguardar a situação concreta. Assim, embora saibamos que, ao longo de qualquer período de tempo, sempre teremos o desejo de matar nossa fome e sede, só quando o momento chega é que decidimos fazer uma refeição que consiste deste ou daquele prato. Essas decisões dependem das escolhas disponíveis, do cardápio permitido pela situação.

Assim, planejar é em parte programar[12]. Tentamos organizar nossas atividades dentro de uma seqüência temporal em que cada uma é realizada por um certo período de tempo. Desse modo, um grupo de desejos inter-relacionados pode ser satisfeito de uma forma harmoniosa e efetiva. Os recursos básicos de tempo e energia são distribuídos pelas atividades de acordo com a intensidade das necessidades que eles satisfazem

e com a contribuição que eles provavelmente farão para a realização de outros objetivos. O intuito da deliberação é encontrar aquele plano que melhor organiza nossas atividades e influencia mais efetivamente o reconhecimento de nossas necessidades subseqüentes, de modo que nossos objetivos e interesses sejam frutiferamente combinados para formar um único sistema de conduta. Desejos que tendem a interferir nos outros objetivos, ou que minam a capacidade para outras atividades, são eliminados; enquanto aqueles que são em si mesmos agradáveis, e também sustentam outros objetivos, são encorajados. Um plano, portanto, é constituído de projetos adequadamente ordenados em uma hierarquia, sendo que suas características amplas admitem objetivos e interesses mais permanentes que se complementam entre si. Como apenas as diretrizes desses objetivos e interesses podem ser previstas, as partes operacionais dos projetos que os provêm acabam sendo decididas independentemente, à medida que prosseguimos. Revisões e mudanças nos estágios inferiores geralmente não reverberam em toda a estrutura. Se essa concepção dos planos for sólida, devemos esperar que as boas coisas da vida sejam, em termos gerais, aquelas atividades e relações que ocupam um lugar principal nos planos racionais. E os bens primários devem por fim revelar-se como as coisas que são geralmente necessárias para a realização efetiva desses planos, independentemente da natureza particular do plano e de seus objetivos finais.

Infelizmente, essas observações são breves demais. Mas têm apenas a intenção de evitar os mal-entendidos mais óbvios acerca da noção de um plano racional, e de indicar o lugar dessa noção em uma teoria do bem. Devo agora tentar expressar o que significam os princípios da escolha racional. Esses princípios serão apresentados por enumeração, de modo que, no fim, substituam o conceito de racionalidade. As características relevantes da situação de uma pessoa são identificadas por esses princípios e pelas condições gerais da vida humana às quais os planos devem ajustar-se. Neste ponto, mencionarei os aspectos da racionalidade que são mais familiares e sobre os quais parece haver menos controvérsia. E, por enquanto, farei a suposição de que a situação de escolha refere-se a objetivos de curto prazo. A questão é saber como definir os detalhes mais ou menos finais de um projeto a ser executado ao longo de um período relativamente curto de tempo, como quando fazemos planos para as férias. O sistema maior de desejos pode não ser afetado significativamente, embora, sem dúvida, nesse intervalo alguns desejos serão satisfeitos, e outros não.

Pelo menos para questões de curto prazo, certos princípios parecem perfeitamente evidentes e indiscutíveis. O primeiro deles é o dos meios efetivos. Suponhamos que há um objetivo particular que é desejado, e que todas as alternativas são meios de atingi-lo, embora sejam, em outros aspectos, neutras. Esse princípio define que devemos adotar a alternativa que realiza o plano da melhor forma. Ou, falando de modo mais completo: dado o objetivo, devemos atingi-lo com o menor gasto possível dos meios (quaisquer que sejam eles); ou, dados os meios, devemos atingir o objetivo na maior medida possível. Esse princípio é talvez o mais natural dos critérios da escolha racional. De fato, como observaremos mais tarde, há alguma tendência a supor que a deliberação deve sempre assumir essa forma, sendo finalmente regulada por um único objetivo final (§ 83). Caso contrário, considera-se que não existe um modo racional de ponderar uma pluralidade de objetivos comparando-os entre si. Mas por enquanto deixarei essa questão de lado.

O segundo princípio da escolha racional define que um plano (a curto prazo) deve ser preferido a outro se a sua execução atingir todos os objetivos desejados no outro plano e também pelo menos mais um objetivo. Perry refere-se a esse critério como o princípio da inclusividade, e farei o mesmo[13]. Assim, devemos seguir o plano mais inclusivo, caso ele exista. Como exemplo, suponhamos que estamos planejando uma viagem e temos de decidir se vamos a Roma ou a Paris. Parece impossível visitar ambas as cidades. Se, após uma reflexão, ficar claro que em Paris podemos fazer tudo o que queremos fazer em Roma, e também outras coisas, então devemos ir a Paris. Adotar esse plano realizará um conjunto maior de objetivos e nada do que poderia ter sido realizado pelo outro plano

ficará por fazer. Muitas vezes, entretanto, nenhum dos dois planos é mais inclusivo que o outro; cada um pode atingir um objetivo que o outro não atinge. Devemos invocar algum outro princípio para tomar nossa decisão, ou então submeter nossos objetivos a uma análise mais detalhada (§ 83).

Um terceiro princípio pode ser chamado de o princípio da maior probabilidade. Suponhamos que os objetivos que podem ser atingidos pelos dois planos são, em termos gerais, os mesmos. Então, pode ser que alguns objetivos tenham uma chance maior de realização por um plano do que por outro, mas, ao mesmo tempo, nenhum dos outros objetivos tenha uma probabilidade menor de ser atingido. Por exemplo, embora alguém possa talvez fazer tudo o que deseja tanto em Roma quanto em Paris, parece mais provável que algumas das coisas desejadas sejam satisfeitas em Paris, e, quanto ao resto, a probabilidade é praticamente a mesma. Nesse caso, o princípio define que esse alguém deve ir a Paris. Uma maior probabilidade de sucesso favorece um plano exatamente como o objetivo mais inclusivo. Quando esses princípios funcionam juntos, a escolha é a mais óbvia possível. Suponhamos que preferimos um Ticiano a um Tintoretto, e que o primeiro de dois bilhetes de loteria confere uma chance maior a Ticiano, enquanto o segundo a dá a Tintoretto. Então, devemos preferir o primeiro bilhete.

Até aqui, estivemos considerando a aplicação dos princípios da escolha racional para casos de curto prazo. Desejo agora examinar o outro extremo, no qual temos de adotar um plano a longo prazo, até mesmo um plano de vida, como quando temos de escolher uma profissão ou ocupação. Pode-se pensar que a exigência dessa decisão é uma tarefa imposta apenas por uma forma particular de cultura. Em outra sociedade, essa escolha pode não surgir. Mas, de fato, a questão de saber o que fazer com nossa vida está sempre aí, embora algumas sociedades a imponham a nós de uma forma mais óbvia que as outras, e em épocas diferentes da vida. A decisão limite de não ter plano algum, de deixar os acontecimentos ao sabor do acaso, ainda é, teoricamente, um plano que pode ou não ser racional. Aceitando-se a idéia de um plano a longo prazo, portanto, parece claro que esse sistema deve ser avaliado segundo os resultados que ele propiciará em cada período de tempo futuro. Nesse caso, o princípio da inclusividade opera da seguinte maneira: um plano a longo prazo é melhor que outro para qualquer período dado (ou número de períodos) se permitir o encorajamento e a satisfação de todos os objetivos e interesses do outro plano e também o encorajamento e a satisfação de algum outro objetivo ou interesse. O plano mais inclusivo, se existir, deve ser preferido: abrange todos os objetivos do primeiro plano, além de pelo menos um outro objetivo. Se esse princípio for combinado com o princípio dos meios efetivos, então ambos definem a racionalidade como a atitude de preferir, em circunstâncias iguais, o maior meio para a realização de nossos objetivos, e o desenvolvimento de interesses mais amplos e variados, supondo-se que essas aspirações possam ser realizadas. O princípio da maior probabilidade sustenta essa preferência, mesmo em situações nas quais não podemos ter certeza de que os objetivos mais amplos podem ser executados, contanto que as chances de execução sejam tão grandes quanto as do plano menos abrangente.

A aplicação do princípio dos meios eficazes e do princípio da maior probabilidade aos planos a longo prazo parece bastante sólida. Mas o uso do princípio da inclusividade pode parecer problemático. Com um sistema fixo de objetivos a curto prazo, presumo que já conhecemos nossos desejos e, a partir desse fato, consideramos a melhor maneira de satisfazê-los. Mas na escolha a longo prazo, embora ainda não conheçamos quais nossos desejos serão encorajados pelos vários planos, somos conduzidos a adotar o plano que incrementará os interesses mais abrangentes, na suposição de que esses outros objetivos possam ser realizados. Ora, uma pessoa pode dizer que, como não tem os interesses mais inclusivos, não está perdendo nada quando não decide encorajá-los e satisfazê-los. Pode sustentar que é irrelevante a questão de saber se é possível satisfazer desejos que ela pode decidir nunca ter. Sem dúvida, essa pessoa podem também argumentar que o sistema mais inclusivo de interesses a submete a um maior risco de insatisfação;

mas essa objeção fica excluída, já que o princípio supõe que o padrão mais amplo de objetivos tem a mesma probabilidade de realização.

Há duas considerações que parecem favorecer o princípio da inclusividade no caso dos planos a longo prazo. Em primeiro lugar, presumindo-se que o nível de felicidade de uma pessoa depende em parte da proporção de seus objetivos que são atingidos, da medida em que seus planos são realizados, decorre que a adoção do princípio da inclusividade tende a elevar essa proporção e, portanto, a aumentar a sua felicidade. Esse efeito está ausente apenas no caso em que todos os objetivos do plano menos inclusivo já estão devidamente assegurados. A outra consideração é a de que, de acordo com o Princípio Aristotélico (explicado a seguir, no § 65), presumo que os seres humanos têm um desejo de ordem superior de seguir o princípio da inclusividade. Preferem o plano a longo prazo mais abrangente, porque a sua execução presumivelmente envolve uma combinação mais complexa de habilidades. O princípio aristotélico afirma que, em circunstâncias iguais, os seres humanos apreciam o exercício de suas capacidades efetivas (sejam elas habilidades inatas ou adquiridas), e que essa apreciação aumenta na medida em que a capacidade é mais plenamente realizada, ou maior a sua complexidade. Uma pessoa sente prazer em fazer alguma coisa na proporção em que se torna mais proficiente nela, e de duas atividades que desempenha igualmente bem, prefere aquela que exige o maior número de percepções sutis e intrincadas. Assim, o desejo de realizar o padrão mais abrangente de objetivos, que coloca em jogo os talentos mais refinadamente desenvolvidos, é um aspecto do princípio aristotélico. E esse desejo, juntamente com os desejos de ordem superior de agir conforme outros princípios da escolha racional, é um dos objetivos reguladores que nos levam a recorrer à deliberação racional e a seguir o seu resultado.

Muitos aspectos dessas observações exigem maiores explicações. Está claro, por exemplo, que esses três princípios não são, em geral, suficientes para classificar os planos à nossa disposição. Os meios podem não ser neutros, os planos inclusivos podem não existir, os objetivos atingidos podem não ser suficientemente similares, e assim por diante. Para aplicar esses princípios, consideramos nossos objetivos segundo o modo como estamos inclinados a descrevê-los, e calculamos aproximativamente o número de objetivos realizados por este ou aquele plano, ou estimamos as probabilidades de sucesso. Por esse motivo, vou me referir a esses critérios como princípios de cálculo. Eles não exigem que analisemos mais a fundo ou alteremos os nossos desejos, e nem impõem um julgamento a respeito da intensidade relativa de nossas necessidades. Deixo de lado essas questões para a discussão da racionalidade deliberativa. Parece melhor concluir esta análise preliminar observando o que parece razoavelmente claro: ou seja, que podemos escolher entre planos racionais de vida. E isso significa que podemos escolher agora quais desejos teremos num período posterior.

Pode-se supor, à primeira vista, que isso não seja possível. Algumas vezes pensamos que pelo menos nossos desejos mais importantes são fixos, e que deliberamos apenas sobre os meios de satisfazê-los. Sem dúvida, é óbvio que a deliberação nos leva a ter alguns desejos que não tínhamos antes, por exemplo, o desejo nos valermos de certos meios que, após uma reflexão, consideramos úteis para nossos propósitos. Além disso, está claro que a reflexão pode nos levar a tornar um desejo genérico mais específico, como quando um desejo de ouvir música se transforma no desejo de ouvir uma obra em especial. Mas vamos supor que, a não ser por esse tipo de exceção, não escolhemos agora o que desejar agora. No entanto, podemos certamente decidir fazer alguma coisa que afetará os desejos que teremos no futuro. Em qualquer tempo dado, pessoas racionais decidem entre planos de ação em vista de sua situação e de suas convicções, tudo isso combinado com os seus principais desejos presentes e com os princípios da escolha racional. Assim, escolhemos entre desejos futuros à luz de nossos desejos presentes, incluindo-se entre estes o desejo de agir segundo princípios racionais. Quando um indivíduo decide o que quer ser, qual ocupação ou carreira abraçar, por exemplo, ele adota um

plano particular de vida. Com o tempo, a sua escolha o levará a adquirir um padrão definido de necessidades e aspirações (ou a falta deles), alguns aspectos dos quais lhe são peculiares, enquanto outros são típicos da carreira ou do estilo de vida que escolheu. Essas considerações parecem bastante evidentes, e simplesmente constituem um paralelo, no caso do indivíduo, com os efeitos profundos que a escolha de uma concepção da justiça fatalmente terá sobre os tipos de objetivos e interesses encorajados pela estrutura básica da sociedade. As convicções sobre que tipo de pessoa devemos ser também estão, de forma semelhante, implícitas na aceitação dos princípios da justiça.

64. A racionalidade deliberativa

Já observei que os princípios mais simples da escolha racional (os princípios de cálculo) não são suficientes para a organização de planos. Algumas vezes eles não se aplicam, já que pode não haver um plano inclusivo, por exemplo, ou meios que sejam neutros. Ou então, como muitas vezes acontece, só nos restam os princípios do grupo superior. Nesses casos, outros critérios racionais podem, sem dúvida, ser invocados, e alguns deles serão discutidos a seguir. Mas presumirei que, embora os princípios racionais possam focalizar nossos julgamentos e definir as diretrizes de reflexão, devemos no fim escolher por nós mesmos, no sentido de que a escolha muitas vezes depende de nosso autoconhecimento direto, não apenas no que concerne às coisas que queremos, mas também em relação à intensidade com que as queremos. Algumas vezes, é impossível evitar a necessidade de avaliar a intensidade relativa de nossos desejos. Os princípios racionais podem nos ajudar nessa tarefa, mas não podem sempre determinar essas estimativas de uma forma rotineira. Com certeza, há um único princípio formal que parece fornecer uma resposta genérica. Este é o princípio segundo o qual devemos adotar o plano que maximiza o saldo líquido de satisfação esperado. Ou, para expressar o critério de uma forma menos hedonista, mesmo que mais ampla,

somos orientados a tomar a direção que tem maiores probabilidades de realizar nossos objetivos mais importantes. Mas esse princípio também é incapaz de nos fornecer um procedimento explícito de decisão. Fica obviamente a cargo do próprio agente decidir o que ele mais quer e julgar a importância comparativa de seus vários objetivos.

Neste ponto, introduzo a noção de racionalidade deliberativa, seguindo uma idéia de Sidgwick. Ele caracteriza o bem futuro de uma pessoa, em termos gerais, como aquilo que ela buscaria agora se as conseqüências de todos os vários sentidos de conduta que lhe estão disponíveis fossem, no presente, precisamente previstas por ela e adequadamente realizadas na imaginação. O bem de um indivíduo é a composição hipotética de forças impulsivas que resulta da reflexão deliberativa submetida a certas condições[14]. Ajustando a noção de Sidgwick à escolha de planos, podemos dizer que o plano racional para uma pessoa é aquele que (entre os planos consistentes com os princípios de cálculo e outros princípios da escolha racional, quando foram estabelecidos) ela escolheria com racionalidade deliberativa. É o plano que seria escolhido como o resultado de uma reflexão cuidadosa na qual o agente revisaria, à luz de todos os fatos relevantes, como seria realizar esses planos e portanto adquiriria uma certeza sobre o curso de ação que realizaria de forma mais efetiva os seus desejos mais fundamentais.

Nessa definição da racionalidade deliberativa, parte-se da hipótese de que não há erros de cálculo ou raciocínio, e que os fatos são corretamente avaliados. Suponho também que o agente não é afetado por concepções equivocadas acerca do que realmente quer. Pelo menos na maioria dos casos, quando atinge esse objetivo, ele não descobre que deixou de desejá-lo e não lamenta ter procedido como fez. Além disso, presume-se que o conhecimento do agente a respeito de sua situação e das conseqüências da realização de cada plano é preciso e completo. Nenhuma circunstância relevante deixa de ser considerada. Assim, o melhor plano para um indivíduo é aquele que ele adotaria se possuísse uma informação completa. É o plano objetivamente racional para ele, e determina o seu bem verdadeiro.

Nas situações concretas, sem dúvida nosso conhecimento sobre o que acontecerá se seguirmos este ou aquele plano é geralmente incompleto. Muitas vezes não sabemos qual é o plano racional para nós; o máximo que podemos ter é uma convicção razoável no que se refere a onde reside nosso bem, e algumas vezes podemos apenas fazer conjecturas. Mas se o agente faz o melhor possível que uma pessoa racional pode fazer com a informação que lhe está disponível, então o plano que segue é um plano subjetivamente racional. A sua escolha pode ser infeliz, mas, caso isso aconteça, é porque as suas concepções estão claramente equivocadas ou seu conhecimento é insuficiente, e não porque ele fez inferências apressadas e falaciosas ou estava confuso a respeito do que realmente queria. Nesse caso, uma pessoa não deve ser considerada culpada por alguma discrepância entre o seu bem aparente e o seu bem real.

A noção de racionalidade deliberativa é certamente muito complexa, e combina muitos elementos. Não tentarei enumerar aqui todos os modos pelos quais o processo de reflexão pode dar errado. Poderíamos, se necessário, classificar os tipos de erros que podem ser cometidos, os tipos de testes que o agente poderia aplicar para ver se tem um conhecimento adequado, e assim por diante. Devemos notar, entretanto, que uma pessoa racional geralmente não prossegue na deliberação até que tenha encontrado o melhor plano que lhe está disponível. Muitas vezes, ficará satisfeita se formar um plano (ou projeto) satisfatório, ou seja, que satisfaz várias condições mínimas[15]. A deliberação racional é, em si mesma, uma atividade como outra qualquer, e a medida em que alguém deve engajar-se nela está sujeita a uma decisão racional. A regra formal é que devemos deliberar até o ponto em que os prováveis benefícios advindos da melhoria de nosso plano simplesmente equivalem ao tempo e esforço de reflexão. Uma vez que levemos em conta os custos da deliberação, é irracional nos preocuparmos em encontrar o melhor plano, aquele que escolheríamos se tivéssemos a informação completa. É perfeitamente racional adotar um plano satisfatório quando os retornos previstos gerados por mais cálculos e informações adicionais não compensam o esforço. Não

há nada irracional nem mesmo em uma aversão à própria deliberação, contanto que estejamos preparados para aceitar as conseqüências. O bem como racionalidade não atribui nenhum valor especial ao processo decisório. Pressupõe-se que importância da reflexão cuidadosa para o agente irá variar de um indivíduo para outro. No entanto, uma pessoa está sendo irracional se a sua relutância em pensar sobre o que é melhor (ou satisfatório) fazer a leva a percalços que, depois de uma reflexão, ela concorda que deveria ter tomado o cuidado de evitar.

Nesta análise da racionalidade deliberativa, supus uma certa competência da parte da pessoa que está decidindo: ela conhece as características gerais de suas necessidades e objetivos, tanto presentes quanto futuros, e é capaz de estimar a relativa intensidade de seus desejos, e de decidir, se necessário, o que realmente quer. Além disso, pode considerar as alternativas que lhe estão disponíveis e estabelecer uma ordenação coerente entre elas: dados dois planos quaisquer, ela pode decidir qual prefere ou se ambos lhe são indiferentes, e essas preferências são transitórias. Uma vez definido um plano, a pessoa é capaz de adotá-lo e pode resistir a tentações e distrações presentes que interferem na sua execução. Essas suposições estão de acordo com a noção conhecida de racionalidade prática que estive usando o longo de todo este trabalho (§ 25). Não vou examinar aqui esses aspectos da racionalidade. Parece mais útil mencionar de forma breve alguns modos de criticar nossos objetivos, o que pode nos ajudar a estimar a intensidade relativa de nossos desejos. Tendo em mente que nosso objetivo geral é realizar um plano (ou projeto) racional, fica claro que algumas características dos desejos tornam isso impossível. Por exemplo, não podemos realizar objetivos cuja descrição não tem sentido, ou contradiz verdades bem-estabelecidas. Como π é um número transcendental, seria inútil tentar provar que é um número algébrico. Com certeza, um matemático, na tentativa de provar essa proposição, poderia descobrir, por acaso, muitos fatos importantes, e essa realização poderia compensar seus esforços. Mas na medida em que o seu objetivo era provar algo que é falso, o seu plano estaria aberto a críticas; e uma vez

conscientizado desse fato, ele abdicaria desse objetivo. O mesmo se aplica aos desejos que dependem de alimentarmos crenças incorretas. Não está excluído o fato de que opiniões equivocadas podem ter um efeito benéfico, possibilitando que prossigamos em nossos planos, sendo, por assim dizer, ilusões úteis. No entanto, os desejos sustentados por essas crenças são irracionais, na medida em que a falsidade dessas convicções torna impossível a execução do plano, ou evita que planos superiores sejam adotados. (Devo observar aqui que, na teoria restrita, o valor do conhecimento dos fatos deriva de sua relação com a execução bem-sucedida dos planos racionais. Por enquanto, pelo menos, não há motivos para a atribuição de valores intrínsecos às crenças verdadeiras.)

Podemos também analisar as circunstâncias nas quais adquirimos nossos desejos e concluir que alguns de nossos objetivos são, em muitos aspectos, contraditórias[16]. Assim, um desejo pode nascer de uma generalização excessiva, ou surgir de associações mais ou menos acidentais. É especialmente provável que isso aconteça no caso de aversões desenvolvidas quando somos mais jovens e não possuímos suficiente experiência e maturidade para fazer as correções necessárias. Outras necessidades podem ser desordenadas, tendo adquirido sua peculiar urgência como efeito de uma reação exagerada a um período anterior de severa privação e ansiedade. O estudo desses processos e de sua influência perturbadora sobre o desenvolvimento normal de nosso sistema de desejos não é de nosso interesse aqui. No entanto, eles realmente sugerem certas reflexões críticas que são instrumentos importantes de deliberação. A consciência da gênese de nossas necessidades pode muitas vezes nos tornar perfeitamente claro que de fato desejamos certas coisas mais que outras. Enquanto alguns objetivos parecem menos importantes face a um escrutínio crítico, ou até mesmo perdem inteiramente o seu apelo, outros podem assumir uma proeminência inquestionável que fornece razões suficientes para a escolha. Sem dúvida, é concebível que, apesar das condições infelizes nas quais alguns de nossos desejos e aversões se desenvolveram, eles podem, ainda assim, adequar-se ou até

mesmo aumentar a satisfação de nossos planos racionais. Em caso afirmativo, acabam por revelar-se inteiramente racionais, apesar de tudo.

Finalmente, existem certos princípios relacionados com o tempo que também podem ser utilizados na seleção entre planos. O princípio do adiamento já foi mencionado. Ele define que, em circunstâncias iguais, os planos racionais tentam nos manter livres até que tenhamos uma visão clara dos fatos relevantes. E os motivos para a rejeição da preferência temporal pura também foram considerados (§ 45). Devemos ver a nossa vida como um todo, como as atividades de um único sujeito racional espalhadas ao longo do tempo. A mera posição temporal, ou a distância em relação ao presente, não é motivo para favorecer um momento em detrimento de outro. Objetivos futuros não podem ser desconsiderados apenas em virtude de serem futuros, embora possamos, é claro, atribuir-lhes menos peso se existirem razões para se pensar que, dada a sua relação com outras coisas, a sua realização é menos provável. A importância intrínseca que atribuímos a diferentes partes de nossa vida deveria ser a mesma em todos os momentos. Esses valores devem depender do plano inteiro na medida em que possamos defini-lo, e não devem ser afetados pelas contingências de nossa perspectiva atual.

Dois outros princípios se aplicam ao formato geral dos planos ao longo do tempo. Um deles é o da continuidade[17]. Faz-nos lembrar de que, como um plano é uma seqüência programada de atividades, atividades anteriores e posteriores fatalmente afetam umas às outras. O plano inteiro tem uma certa unidade, um tema dominante. Não há, por assim dizer, uma função de utilidade separada para cada período. Não apenas os efeitos de um período sobre o outro devem ser levados em conta, mas variações substanciais de altos e baixos devem ser evitadas. Um segundo princípio intimamente relacionado a esse é aquele segundo o qual devemos considerar as vantagens de expectativas ascendentes ou pelo menos não significativamente descendentes. Há vários estágios na vida, cada um idealmente com suas próprias tarefas e prazeres característicos. Em cir-

cunstâncias iguais, devemos ordenar as coisas nos primeiros estágios de modo que permitam uma vida feliz nos estágios posteriores. Parece que geralmente se deve preferir ao longo do tempo as expectativas ascendentes. Se o valor de uma atividade é avaliado em relação ao seu próprio período, supondo-se que isso é possível, podemos tentar explicar essa preferência através da intensidade relativamente maior dos prazeres da antecipação em relação aos prazeres da memória. Mesmo que a soma total de prazer seja a mesma quando os prazeres são estimados em determinados pontos, expectativas crescentes fornecem uma medida de contentamento que faz a diferença. Mas mesmo deixando de lado esse elemento, o plano ascendente, ou pelo menos não descendente, parece preferível, já que as atividades posteriores podem muitas vezes incorporar e reunir os resultados e os prazeres de toda uma vida em uma única estrutura coerente, coisa que o plano descendente não consegue fazer.

Nessas observações sobre os mecanismos de deliberação e os princípios relacionados com o tempo, tentei completar a idéia de Sidgwick relativa ao bem de uma pessoa. Em resumo, o nosso bem é determinado pelo plano de vida que adotaríamos com plena racionalidade deliberativa se o futuro fosse adequadamente previsto e imaginado com precisão. As questões que acabamos de discutir estão ligadas com o fato de ser racional nesse sentido. Neste ponto, vale a pena enfatizar que um plano racional é aquele que seria selecionado se certas condições fossem satisfeitas. O critério do bem é hipotético, de uma maneira que lembra o critério da justiça. Quando surge a questão de saber se fazer algo está de acordo com o nosso bem, a resposta depende da eficiência com que essa ação se adapta ao plano que seria escolhido com racionalidade deliberativa.

Ora, uma característica de um plano racional é que, ao realizá-lo, um indivíduo não muda de idéia, passando a desejar que tivesse agido de modo diferente. Uma pessoa racional não vem a sentir uma aversão tão grande pelas conseqüências previstas a ponto de lamentar o fato de ter seguido o plano que adotou. A ausência desse tipo de arrependimento, no entanto, não basta para assegurar que um plano é racional. Pode haver

um outro plano possível que, se considerado, iríamos julgar muito melhor. No entanto, se a nossa informação é precisa e nosso entendimento das conseqüências completo nos aspectos relevantes, não nos arrependemos de ter seguido um plano racional, mesmo que não seja um plano bom se julgado em termos absolutos. Nesse caso, o plano é objetivamente racional. Podemos, é claro, lamentar alguma outra coisa; por exemplo, o fato de sermos obrigados a viver em circunstâncias tão desfavoráveis que uma vida feliz se torna impossível. É concebível que possamos desejar que nunca tivéssemos nascido. Mas não nos arrependemos de, tendo nascido, seguirmos o melhor plano, por pior que ele seja quando julgado por algum padrão ideal. Uma pessoa racional pode arrepender-se de ter buscado um plano subjetivamente racional, mas não porque acha que a sua escolha esteja, de alguma forma, aberta a críticas. Pois ela faz o que lhe parece melhor no momento, e se as suas crenças mais tarde se revelarem equivocadas, com resultados indesejados, isso não é por falha dela. Não existe motivo para a autoreprovação. Não havia como saber qual era o plano melhor, em termos absolutos ou mesmo em termos relativos.

Reunindo essas reflexões, temos o princípio condutor segundo o qual um indivíduo racional deve sempre agir de modo a nunca precisar culpar-se, independentemente do resultado final de seus planos. Considerando-se como um único ser que perdura ao longo do tempo, ele pode dizer que a cada momento de sua vida tentou fazer o que o conjunto de motivos exigia, ou pelo menos permitia[18]. Portanto, quaisquer riscos assumidos por ele devem valer a pena, de modo que, se viesse a ocorrer o pior que por alguma razão devia ser previsto, ele ainda pudesse afirmar que o que fez estava acima de qualquer crítica. O indivíduo não lamenta sua escolha, pelo menos não no sentido de, mais tarde, acreditar que, naquele momento, teria sido mais racional proceder de outra maneira. Esse princípio certamente não evitará que tomemos decisões que conduzem ao infortúnio. Nada pode nos proteger das ambigüidades e limitações de nosso conhecimento, ou garantir que encontremos a melhor oportunidade que nos é possível. Agir com racionalidade deli-

berativa pode apenas assegurar que nossa conduta está acima de qualquer crítica, e que somos responsáveis por nós mesmos como uma única pessoa ao longo do tempo. Deveríamos de fato nos surpreender se alguém dissesse que saber como irá considerar suas ações presentes no futuro não o preocupa mais do que os problemas de outras pessoas (o que, suponhamos, não é muito). Alguém que rejeita da mesma maneira as reivindicações de seu futuro eu e os interesses dos outros não é apenas irresponsável com respeito a eles, mas também em relação a si próprio. Não se considera como um único indivíduo que perdura ao longo do tempo.

Ora, considerado desse modo, o princípio da responsabilidade para com o eu se assemelha ao princípio do justo: as reivindicações do eu em diferentes épocas devem ser ajustadas de modo que, em cada época, o eu possa ratificar o plano que esteve e está sendo seguido. A pessoa em uma época, por assim dizer, não deve poder queixar-se das ações da pessoa em uma outra época. Sem dúvida, esse princípio não exclui a tolerância voluntária da miséria e do sofrimento; mas no presente deve ser aceitável, em vista do bem esperado ou atingido. Do ponto de vista da posição original, a pertinência da responsabilidade em relação ao eu parece bastante clara. Como a noção de racionalidade deliberativa se aplica aqui, isso significa que as partes não podem concordar com uma concepção da justiça se as conseqüências de sua aplicação podem levar à auto-reprovação caso as possibilidades menos felizes venham a se concretizar. Elas devem esforçar-se para se livrar desses arrependimentos. E os princípios da justiça como eqüidade parecem satisfazer essa exigência mais efetivamente que outras concepções, como podemos ver a partir da discussão anterior sobre a força do compromisso (§ 29).

Uma última observação sobre o bem como racionalidade. Pode-se apresentar a objeção de que essa concepção implica que deveríamos estar continuamente planejando e calculando. Mas essa interpretação é equivocada. O objetivo primeiro da teoria é fornecer um critério para o bem da pessoa. Esse critério se define principalmente com referência ao plano racional que seria escolhido com plena racionalidade deliberativa. Deve-se ter em mente a natureza hipotética da definição. Uma vida feliz não é aquela que se passa decidindo fazer isto ou aquilo. A partir da definição em si, muito pouco se pode dizer sobre o conteúdo de um plano racional, ou sobre as atividades particulares que fazem parte dele. Não é inconcebível que um indivíduo, ou até mesmo toda uma sociedade, atinjam a felicidade apenas sendo movidos pela inclinação espontânea. Com muita sorte e boa fortuna alguns homens podem naturalmente atingir o modo de vida que teriam adotado com racionalidade deliberativa. A maioria de nós, entretanto, não tem essa ventura, e sem refletir e sem considerar-nos como uma única pessoa vivendo uma vida ao longo do tempo, com quase toda a certeza nos arrependeremos de nosso curso de ação. Mesmo quando uma pessoa realmente consegue basear-se em seus impulsos naturais sem infortúnios, ainda precisamos de uma concepção do seu bem a fim de analisar se ela realmente foi ou não feliz. Ela pode pensar que sim, e estar iludida; e para resolver essa questão, temos de examinar as escolhas hipotéticas que para ela teria sido racional fazer, levando inteiramente em conta os benefícios que ela possa ter obtido por não se preocupar com essas coisas. Como já notei antes, o valor da atividade decisória está em si mesmo sujeito a uma avaliação racional. Os esforços que devemos despender tomando decisões dependerão das circunstâncias tanto quanto qualquer outro fator. O bem como racionalidade deixa essa questão a cargo da pessoa e das contingências de sua situação.

65. O princípio aristotélico

A definição do bem é puramente formal. Simplesmente afirma que o bem de uma pessoa é determinado por um plano racional de vida que ela escolheria com racionalidade deliberativa a partir do grupo superior de planos. Embora a noção de racionalidade deliberativa e os princípios da escolha racional

se baseiem em conceitos de considerável complexidade, ainda não podemos deduzir, da simples definição de planos racionais, que tipos de objetivos esses planos tendem a encorajar. A fim de atingirmos conclusões a respeito desses objetivos, uma observação de certos fatos genéricos se faz necessária.

Em primeiro lugar, existem as características genéricas dos desejos e necessidades humanas, sua urgência relativa e seus ciclos de recorrência, bem como suas fases de desenvolvimento, que são afetados por circunstâncias fisiológicas, entre outras. Em segundo lugar, os planos devem ajustar-se às exigências das capacidades e habilidades humanas, suas tendências de maturação e desenvolvimento, e à melhor maneira de treiná-las e educá-las para este ou aquele propósito. Além disso, postularei um princípio básico de motivação, que chamarei de princípio aristotélico. Finalmente, os fatos genéricos da interdependência social devem ser considerados. A estrutura básica da sociedade funciona de forma a encorajar e sustentar certos tipos de planos mais que outros, recompensando os seus membros pela contribuição para com o bem comum de maneiras que são consistentes com a justiça. Considerar essas contingências limita a gama de planos alternativos de forma que o problema da decisão se torna, pelo menos em alguns casos, razoavelmente definido. Com certeza, e como veremos, uma certa arbitrariedade ainda permanece, mas a prioridade do justo a limita de tal forma que ela deixa de ser um problema do ponto de vista da justiça (§ 68).

Talvez os fatos genéricos sobre as necessidades e habilidades humanas sejam bastante claros, e partirei da hipótese de que, aqui, o conhecimento oferecido pelo senso comum atende aos nossos propósitos. Antes de abordar o princípio aristotélico, entretanto, devo fazer um breve comentário sobre os bens humanos (como deverei chamá-los) e sobre as restrições da justiça. Dada a definição de um plano racional, podemos pensar que esses bens são aquelas atividades e finalidades que têm as características, não importando quais sejam, que lhes conferem um lugar importante, até mesmo central, em nossa vida[19].

Como, na teoria plena, os planos racionais devem ser consistentes com os princípios da justiça, os bens humanos ficam restringidos de maneira semelhante. Assim, os conhecidos valores de afeição pessoal e amizade, trabalho significativo e cooperação social, busca de conhecimento, criação e contemplação de objetos belos, não só têm um lugar proeminente em nossos planos racionais, mas também podem, em sua maioria, ser promovidos de um modo permitido pela justiça. Sabe-se que, para conquistar e preservar esses valores, somos muitas vezes tentados a agir de forma injusta; mas a realização desses objetivos não envolve nenhuma injustiça intrínseca. Em contraste com o desejo de trair e degradar os outros, a descrição dos bens humanos não inclui nenhuma ação injusta (§ 66).

A interdependência social desses valores fica demonstrada pelo fato de que eles não apenas são bens para os que deles se beneficiam, mas também tendem a aumentar o bem dos outros. Ao atingirmos esses objetivos, geralmente contribuímos para os planos racionais de nossos consócios. Nesse sentido, são bens complementares, e isso explica o fato de merecerem uma aprovação especial. Pois aprovar algo é louvá-lo, mostrar as propriedades que o tornam um bem (racionalmente desejável) com expressões enfáticas de aprovação. As ocorrências da interdependência são motivos adicionais para que incluamos os valores reconhecidos nos planos a longo prazo. Pois, supondo que desejamos ter o respeito e a boa vontade das outras pessoas, ou pelo menos evitar a sua hostilidade e o seu desprezo, tenderão a ser preferíveis aqueles planos de vida que promovem o nosso bem e também o dos outros.

Abordando então o tópico desta seção, devemos lembrar que o princípio aristotélico afirma o seguinte: em circunstâncias iguais, os seres humanos sentem prazer ao pôr em prática as suas capacidades (sejam elas habilidades inatas ou treinadas), e esse prazer cresce na medida em que cresce a capacidade posta em prática, ou a sua complexidade[20]. A idéia intuitiva aqui é a de que os seres humanos têm mais prazer em alguma atividade na medida em que se tornam mais competentes em

sua execução, e, de duas atividades que desempenham igualmente bem, preferem aquela que exige uma maior capacidade para discriminações intrincadas e sutis. Por exemplo, o xadrez é um jogo mais sutil e complicado que o jogo de damas, e a álgebra é mais intrincada que a aritmética elementar. Assim, o princípio afirma que alguém que tem um bom desempenho em ambos geralmente prefere o xadrez às damas, e que daria preferência ao estudo da álgebra e não da aritmética. Não precisamos explicar aqui por que o princípio aristotélico é verdadeiro. Podemos presumir que atividades mais complexas são mais prazerosas porque satisfazem o desejo de experiências novas e variadas, e ensejam feitos engenhosos e inventivos. Também evocam os prazeres da antecipação e da surpresa, e freqüentemente a forma geral da atividade, o seu desenvolvimento estrutural, é bela e fascinante. Além disso, as atividades mais simples excluem a possibilidade do estilo individual e da expressão pessoal, que são permitidos e até exigidos pelas atividades complexas, pois como seria possível que todos as desempenhassem da mesma maneira? Parece inevitável que, se quisermos encontrar nosso caminho, devemos seguir nossa inclinação natural e os ensinamentos legados por nossa experiência anterior. Cada uma dessas características é bem ilustrada pelo jogo de xadrez, até mesmo no detalhe de os grandes mestres terem o seu estilo próprio de jogo. Deixarei de lado a questão de saber se essas considerações constituem explicações do princípio aristotélico ou uma elaboração de seu significado. Acredito que nada do que é essencial para a teoria do bem depende dessa resposta.

É evidente que o princípio aristotélico contém uma variante do princípio da inclusividade. Pelo menos os casos mais óbvios de maior complexidade são aqueles em que uma das atividades a serem comparadas inclui todas as habilidades e discriminações da outra, e também algumas suplementares. Mais uma vez, só podemos estabelecer uma ordem parcial, já que cada uma de várias atividades pode exigir habilidades não utilizadas nas outras. Essa ordenação é a melhor que podemos obter até que possuamos uma teoria relativamente precisa e uma medida

de complexidade que nos permita analisar e comparar atividades aparentemente díspares. Seja como for, não discutirei esse problema aqui, mas vou partir da hipótese de que nossa noção intuitiva de complexidade será suficiente para nossos propósitos.

O princípio aristotélico é um princípio motivacional. Explica muitos dos nossos maiores desejos, e também por que preferimos fazer certas coisas e não outras, exercendo constantemente uma influência sobre o fluxo de nossas atividades. Além disso, expressa uma lei psicológica que governa mudanças no padrão de nossos desejos. Assim, o princípio implica que as capacidades de uma pessoa aumentam ao longo do tempo (desenvolvendo-se pela maturação biológica e fisiológica, sendo um exemplo disso o desenvolvimento do sistema nervoso em uma criança pequena), e na medida em que treina essas capacidades e aprende como exercitá-las, essa pessoa irá, com o decorrer do tempo, preferir a prática de atividades mais complexas, que exigem as suas habilidades recém-adquiridas. As coisas mais simples que ela apreciava antes deixam de ser suficientemente atraentes ou interessantes. Se perguntarmos por que estamos dispostos a nos submeter às tensões da prática e do aprendizado, a razão pode ser (não levando em conta recompensas e penalidades externas) que, tendo obtido sucesso no aprendizado anterior de algumas coisas, e experimentando as satisfações presentes da atividade, somos levados a esperar uma satisfação ainda maior se adquirirmos um repertório maior de habilidades. Também existe um efeito associado ao princípio aristotélico. À medida que testemunhamos nos outros o exercício de habilidades bem-treinadas, apreciamos essas manifestações, que fomentam em nós um desejo de sermos capazes de fazer a mesma coisa. Queremos ser como aquelas pessoas que podem exercer as habilidades que percebemos, em nossa natureza, em estado de latência.

Assim, parece que o quanto aprendemos e em que medida educamos nossas capacidades inatas depende de quão grandes são essas capacidades e de quão difícil é o esforço de realizá-las. Há uma competição, por assim dizer, entre a satisfação crescente no exercício de capacidades mais desenvolvidas e as

tensões cada vez maiores do aprendizado, na medida em que a atividade se torna mais extenuante e difícil. Supondo que os talentos naturais tenham um limite máximo, ao passo que, para o grau de dificuldade do treinamento, não existe limite algum, deve haver algum nível de realização das habilidades além do qual os ganhos advindos de uma superação deixam de compensar os esforços de treinamento e estudo exigidos para atingi-la e mantê-la. Consegue-se o equilíbrio quando essas duas forças se compensam mutuamente, e nesse ponto cessa o esforço para aumentar o desenvolvimento da capacidade. Decorre disso que se os prazeres da atividade crescem muito lentamente, acompanhando o desenvolvimento da habilidade (um indicador, suponhamos, do baixo nível de habilidade inata), então os esforços relativamente maiores do aprendizado nos levarão a desistir mais cedo. Nesse caso nunca nos envolveremos em certas atividades mais complexas, nem teremos o desejo de participar delas.

Aceitando-se o princípio aristotélico como um fato natural, será geralmente racional, em vista das outras suposições, desempenhar e treinar capacidades plenamente desenvolvidas. Planos ótimos ou satisfatórios são, muito provavelmente, planos que nos permitem fazê-lo numa medida significativa. Não só há uma tendência nessa direção postulada pelo princípio aristotélico, mas também os fatos genéricos da interdependência social e a natureza de nossos interesses, interpretados de forma mais restrita, nos inclinam na mesma direção. Um plano racional – limitado, como sempre, pelos princípios do justo – permite que uma pessoa se desenvolva, na medida permitida pelas circunstâncias, e realize as suas habilidades tanto quanto possível. Além disso, provavelmente os seus parceiros apoiarão essas atividades, já que elas promovem o interesse comum, e também as apreciarão como manifestações da excelência humana. Portanto, na medida em que a estima e a admiração dos outros é desejada, as atividades favorecidas pelo princípio aristotélico também são boas para as outras pessoas.

Há vários pontos que devemos ter em mente, a fim de impedir que o princípio seja interpretado erroneamente. Em primeiro lugar, ele expressa uma tendência, e não um padrão invariável de escolha, e, como todas as tendências, pode ser anulado. Inclinações contrárias podem inibir o desenvolvimento da realização da capacidade e a preferência por atividades mais complexas. Vários riscos e perigos, tanto psicológicos quanto sociais, estão envolvidos no treinamento e na perspectiva de realização, e as apreensões criadas por esses fatores podem falar mais alto que a propensão inicial. Devemos interpretar o princípio levando em consideração esses fatos. Porém, para que seja uma noção teoricamente útil, a tendência postulada deve ser relativamente forte e não facilmente anulada. Acredito que esse seja realmente o caso, e que a estruturação das instituições sociais deve conferir-lhe um lugar de destaque, pois, caso contrário, os seres humanos considerarão a sua cultura e sua forma de vida vazias e desinteressantes. Sua vitalidade e ânimo vão esmorecer, na medida em que sua vida se transformar em uma rotina enfadonha. E isso parece ficar demonstrado pelo fato de que formas de vida que absorvem as energias humanas, sejam devoções religiosas, questões puramente práticas ou até mesmos jogos e passatempos, tendem a desenvolver as suas dificuldades e sutilezas de forma quase ilimitada. Conforme as práticas sociais e as atividades cooperativas vão sendo construídas pela imaginação de vários indivíduos, elas exigem de modo crescente um conjunto mais complexo de atividades, e novos modos de desempenhá-las. O fato de as brincadeiras espontâneas das crianças e animais exibirem as mesmas características parece confirmar que esse processo é movido pelo prazer de praticar atividades naturais e livres.

Uma outra consideração é a de que o princípio não afirma que algum tipo particular de atividade será preferido. Define apenas que, em circunstâncias iguais, preferimos atividades que dependem de um maior repertório de capacidades desenvolvidas e mais complexas. Falando em termos mais precisos, suponhamos que seja possível ordenar um certo número de atividades em uma cadeia, usando a relação de inclusão. Isso quer dizer que a enésima atividade exerce todos os talentos da atividade de número n-1 e mais alguns. Ora, existe um número indefini-

do dessas cadeias sem nenhum elemento comum, por assim dizer; além disso, várias cadeias podem começar da mesma atividade e representar diferentes maneiras de desenvolvê-la e enriquecê-la. O que o princípio aristotélico afirma é que toda vez que alguém se engaja em uma atividade que pertence à alguma cadeia (e talvez a várias delas) tende a ascender nela. Em geral, essa pessoa vai preferir fazer a enésima atividade a desempenhar a atividade de número n–1; e essa tendência será tanto maior quanto mais faltar para a plena realização de sua capacidade, e quanto menos onerosos forem os esforços de aprendizado e treinamento. Pode-se presumir que existe uma preferência pela ascensão na cadeia ou cadeias que oferecem maiores perspectivas de exercício das habilidades mais elevadas com o menor esforço possível. O curso real seguido por uma pessoa, a combinação de atividades que ela considera mais interessante, é decidido por suas inclinações e talentos e por suas circunstâncias sociais, pelo que seus companheiros apreciam e tendem a encorajar. Assim, os talentos naturais e as oportunidades sociais obviamente influenciam as cadeias que os indivíduos acabam escolhendo. Por si só, o princípio simplesmente afirma uma propensão a ascender, não importa a cadeia escolhida. Disso não decorre que um plano racional inclui algum plano particular, e nem implica uma determinada forma de sociedade.

Também podemos supor, embora isso provavelmente não seja essencial, que toda atividade pertence a alguma cadeia. A razão disso é que a engenhosidade humana sabe e normalmente irá descobrir para cada atividade uma cadeia contínua que revela um inventário crescente de talentos e discriminações. Paramos de ascender em uma cadeia, entretanto, quando subir mais implica exaurir os recursos exigidos para elevar ou manter o nível de uma cadeia preferida. E devemos aqui entender o termo "recursos" de uma forma ampla, de modo que entre os mais importantes estejam o tempo e a energia. É por isso que, por exemplo, ficamos satisfeitos ao amarrar nossos sapatos ou dar o nó em nossa gravata de um jeito simples, e em geral não transformamos essas ações diárias num ritual complexo. Há apenas poucas horas em um dia, e isso impede que subamos até

o nível máximo de nossa capacidade em todas as cadeias que se abrem diante de nós. Mas, por outro lado, um prisioneiro numa cela pode gastar o seu tempo com rotinas diárias, e desempenhá-las de modos que, se estivesse em outra situação, não se preocuparia em inventar. O critério formal é que um indivíduo racional seleciona um padrão preferido de atividades (compatível com o princípio da justiça) e prossegue ao longo de cada uma de suas cadeias até o ponto em que nenhuma melhora resulta de qualquer mudança possível no programa. É bem verdade que esse padrão geral não nos ensina como decidir; em vez disso, enfatiza os recursos limitados de tempo e energia, e explica por que algumas atividades são preteridas em favor de outras, embora, na forma como nelas nos engajamos, essas atividades permitam maior aperfeiçoamento.

Pode-se objetar que não há motivos para supor que o princípio aristotélico seja verdadeiro. Assim como a noção de autorealização, com a qual guarda uma certa semelhança, esse princípio pode ter a aura de um princípio filosófico, mas quase nenhum fundamento. Todavia, parece que muitos fatos da vida quotidiana, e o comportamento das crianças e alguns animais superiores, o confirmam. Além disso, aparentemente o princípio é suscetível de uma explicação evolucionista. A seleção natural deve ter favorecido as criaturas às quais esse princípio se aplica. Aristóteles diz que os homens têm desejo de conhecimento. Pode-se presumir que adquirimos esse desejo através de um desenvolvimento natural que é, de fato, se o princípio tiver fundamento, um desejo de nos engajar em atividades mais complexas e exigentes de qualquer tipo, contanto que estejam ao nosso alcance[21]. Os seres humanos apreciam a maior variedade de experiência, têm prazer com as novidades e as surpresas, e com as oportunidades para o engenho e a invenção criadas por essas atividades. A multiplicidade de atividades espontâneas é uma expressão do prazer proporcionado pela imaginação e a fantasia criativa. Assim, o princípio aristotélico caracteriza os seres humanos como significativamente movidos não apenas pela pressão das necessidades corporais, mas também pelo desejo de fazer coisas apreciadas simplesmente em si

mesmas, pelo menos quando as necessidades urgentes e imediatas já foram satisfeitas. As características dessas atividades assim apreciadas são muitas, variando desde o modo e a forma como são desempenhadas, até a persistência com que se a elas volta numa ocasião posterior. De fato, nós as desempenhamos sem o incentivo de uma recompensa evidente, e poder desempenhá-las pode muitas vezes valer como uma recompensa por ter feito outras coisas[22]. Como o princípio aristotélico é uma característica dos desejos humanos como agora se configuram, os planos racionais devem levá-lo em consideração. A explicação evolucionista, mesmo que esteja correta, não é certamente uma justificativa para esse aspecto de nossa natureza. Na verdade, a questão da justificativa não se coloca. A questão é antes a seguinte: dado que esse princípio caracteriza a natureza humana como a conhecemos, em que medida deve ser encorajado e apoiado, e como deve ser considerado na estruturação de planos racionais de vida?

O papel do princípio aristotélico na teoria do bem é o de afirmar um fato psicológico profundo que, juntamente com outros fatos genéricos e com a concepção de um plano racional, explica nossos juízos ponderados de valor. As coisas que geralmente consideramos que são bens humanos devem revelar-se como os objetivos e as atividades que têm um lugar de destaque nos planos racionais. O princípio é parte do contexto que regula esses juízos. Se for verdadeiro e levar a conclusões que são coerentes com nossas convicções sobre o que é bom e ruim (em equilíbrio refletido), ocupa um lugar adequado na teoria moral. Mesmo se essa concepção não se aplicar a determinadas pessoas, a idéia de um plano racional a longo prazo ainda se aplica. Podemos definir o que é bom para elas da mesma maneira que antes. Assim, imaginemos alguém cujo prazer é contar folhas de grama em diversas áreas geometricamente delineadas, tais como parques e gramados bem cuidados. Em outros sentidos, essa pessoa é inteligente e possui de fato talentos incomuns, já que consegue sobreviver revolvendo complicados problemas matemáticos mediante pagamento. A definição do bem nos força a admitir que o bem para essa pessoa é de

fato contar folhas de grama, ou, mais especificamente, o seu bem é determinado por um plano que confere um lugar especialmente proeminente a essa atividade. Seria natural ficarmos surpresos se de fato essa pessoa existisse. Diante desse caso, tentaríamos outras hipóteses. Talvez ela seja peculiarmente neurótica, e, em tenra idade, tenha adquirido uma aversão à companhia humana, e por isso conta folhas de grama para evitar a necessidade de lidar com pessoas. Mas, se concedermos que é de sua natureza apreciar essa atividade e nenhuma outra, e que não há um meio possível de alterar a sua condição, então certamente um plano racional para ela girará em torno dessa atividade. Ela será para essa pessoa o objetivo que regula o programa de suas ações, e isso estabelece que esse é o seu bem. Menciono esse caso esdrúxulo apenas para mostrar que o caráter correto da definição do bem de uma pessoa em termos do plano que é racional para ela não exige que o princípio aristotélico seja verdadeiro. A definição é satisfatória, julgo eu, mesmo que esse princípio seja impreciso ou totalmente infundado. Mas, pressupondo o princípio, parece que somos capazes de explicar quais coisas são boas para os seres humanos, considerando-os tais como são. Além disso, como esse princípio se liga com o bem primário da auto-estima, ele acaba ocupando uma posição central na psicologia moral que está implícita na justiça como eqüidade (§ 67).

66. A definição do bem aplicada às pessoas

Tendo definido o bem de uma pessoa como a execução bem-sucedida de um plano racional de vida, e seus bens menores como as respectivas partes, temos condições de introduzir mais definições. Desse modo, o conceito de bem é aplicado a outros temas que têm um lugar importante na filosofia moral. Mas antes de fazer isso, devemos observar a hipótese de que os bens primários podem ser definidos pela teoria restrita do bem. Ou seja, suponho que é racional querer esses bens, independentemente do que mais se queira, já que eles são, em geral,

necessários para a estruturação e a execução de um plano racional de vida. Supõe-se que as pessoas na posição original aceitam essa concepção do bem, e portanto consideram como um pressuposto o fato de desejarem maiores liberdades e oportunidades, e meios mais amplos de atingir os seus objetivos. Tendo em mente esses objetivos, e também o de assegurar o bem primário da auto-estima (§ 67), as pessoas avaliam as concepções da justiça que lhes estão disponíveis na posição original.

O fato de a liberdade e a oportunidade, a renda e a riqueza, e, acima de tudo, a auto-estima, serem bens primários deve realmente ser explicado pela teoria restrita. As restrições dos princípios da justiça não podem ser usadas para a elaboração de uma lista de bens primários que sirva como parte da descrição da situação inicial. O motivo disso é que, sem dúvida, essa lista é uma das premissas das quais deriva a escolha dos princípios do justo. Citar esses princípios para explicar a lista seria criar um círculo vicioso. Devemos supor, então, que a lista de bens primários deve ser explicada pela concepção do bem como racionalidade, juntamente com os fatos genéricos sobre as necessidades e habilidades humanas, as suas fases características e exigências de desenvolvimento, bem como o princípio aristotélico e as necessidades de interdependência social. Em ponto algum podemos recorrer às restrições da justiça. Mas, se estivermos satisfeitos com o fato de que a lista de bens primários pode ser formulada dessa maneira, então, em todas as aplicações posteriores da definição do bem, as restrições do justo podem ser livremente invocadas. Não vou argumentar aqui a favor da lista de bens primários, já que sua necessidade parece bastante evidente. Entretanto, voltarei a esse ponto de tempos em tempos, especialmente quando abordar o bem primário da auto-estima. No que segue, tomo a lista como estabelecida e aplico a teoria plena do bem. O teste para essa teoria é verificar se ela corresponde aos nossos juízos ponderados em equilíbrio refletido.

Resta ainda considerar dois argumentos fundamentais a favor da teoria do bem. Devemos verificar se a definição se

aplica tanto a pessoas quanto a sociedades. Nesta seção, discuto o caso das pessoas, deixando a questão de definir uma boa sociedade para o último capítulo, onde todos os elementos da justiça como eqüidade poderão juntar suas forças. Muitos filósofos se mostraram dispostos a aceitar alguma variante do bem como racionalidade para artefatos e funções, e para valores não morais como a amizade e a afeição, a busca de conhecimento, a apreciação da beleza, e coisas semelhantes. De fato, enfatizei que os principais elementos do bem como racionalidade são extremamente comuns, sendo aceitos por filósofos de tendências marcadamente diferentes. No entanto, muitas vezes se pensa que essa concepção do bem expressa uma teoria do valor econômica ou instrumental, que não se aplica ao caso do valor moral. Quando falamos da pessoa justa ou benevolente como moralmente boa, dizemos que um outro conceito de bem está em questão[23]. Eu gostaria de argumentar, entretanto, que dispondo dos princípios do justo e da justiça, a teoria plena do bem como racionalidade pode de fato abranger esses julgamentos. O motivo do fracasso das assim chamadas teorias instrumentais ou econômicas está no fato de aplicarmos diretamente ao problema do valor moral o que, na verdade, é a teoria restrita. Em vez disso, devemos usar essa teoria apenas como parte da descrição da posição original, da qual derivam os princípios do justo e da justiça. Podemos depois aplicar a teoria plena do bem sem restrições, e estamos livres para utilizá-la nos dois casos básicos: o de uma boa pessoa e o uma boa sociedade. O passo essencial é desenvolver a teoria restrita, transformando-a na teoria plena, por meio da posição original.

Sugerem-se várias maneiras de estender a definição para o problema do valor moral, e acredito que pelo menos uma delas funcionará a contento. Em primeiro lugar, podemos identificar alguma função ou papel básico, de um cidadão, por exemplo, e então dizer que uma boa pessoa é aquela que tem, num grau maior que a média, as propriedades que é racional que os cidadãos queiram encontrar uns nos outros. Aqui, o ponto de vista relevante é o de um cidadão julgando outros cidadãos atuando na mesma posição. Em segundo lugar, pode-se interpretar

que a noção de uma boa pessoa exige alguma avaliação geral ou média, de modo que uma boa pessoa seja aquela que tem bom desempenho em seus vários papéis, especialmente naqueles que são considerados mais importantes. Por último, pode haver propriedades que é racional querer nas pessoas quando elas são consideradas em referência a qualquer um de seus papéis sociais. Digamos que essas propriedades, se existem, têm um cunho genérico[24]. Para ilustrar essa idéia no caso das ferramentas, as propriedades de cunho genérico são a durabilidade, a eficiência, a facilidade de manutenção, etc. Essas características são desejáveis em ferramentas de quase qualquer tipo. Propriedades de cunho muito menos genérico são as de manter-se afiada, não enferrujar, e assim por diante. A questão de saber se algumas ferramentas apresentam essas características nem mesmo se coloca. Por analogia, uma boa pessoa, em contraste com um bom médico ou um bom agricultor, é aquela que tem, num grau maior que a média, as propriedades de cunho genérico (ainda por especificar) que é racional que as pessoas queiram encontrar umas nas outras.

À primeira vista, parece que a última sugestão é a mais plausível. Pode-se fazer com que ela inclua a primeira como um caso especial, e capte a idéia intuitiva da segunda. Existem, entretanto, certas dificuldades nesse processo. A primeira coisa a identificar é o ponto de vista a partir do qual as propriedades de cunho genérico são racionalmente preferidas e as suposições nas quais se baseia essa preferência. Note-se imediatamente que as virtudes morais fundamentais, ou seja, os desejos fortes e normalmente efetivos de agir segundo os princípios básicos do justo, estão, sem dúvida, entre as propriedades de cunho genérico. De qualquer forma, parece que isso tende a ser verdadeiro, contanto que suponhamos que estamos considerando uma sociedade bem-ordenada, ou uma sociedade num estado de quase-justiça, como presumirei que seja o caso. Ora, como a estrutura básica de uma tal sociedade é justa, e essas ordenações são estáveis no que se refere à concepção da justiça publicamente reconhecida pela sociedade, os seus membros, em geral, terão o senso apropriado de justiça, e um desejo de

ver suas instituições defendidas. Mas também é verdade que é racional que cada pessoa aja de acordo com os princípios da justiça apenas na suposição de que, em sua maioria, esses princípios são reconhecidos e semelhantemente obedecidos pelos outros. Portanto, o membro representativo de uma sociedade bem-ordenada desejará que os outros tenham as virtudes básicas, e, em particular, um senso de justiça. Seu plano racional de vida é coerente com as restrições do justo, e certamente ele desejará que os outros reconheçam as mesmas restrições. A fim de tornar essa conclusão absolutamente sólida, é provável que também queiramos ter certeza de que é racional para os que pertencem a uma sociedade bem-ordenada, e que já adquiriram um senso de justiça, manter e até mesmo fortalecer esse sentimento moral. Discutirei essa questão mais tarde (§ 86); por enquanto, suponho que esse é o caso. Assim, dispondo de todas essas suposições, parece claro que as virtudes fundamentais estão entre as propriedades de cunho genérico que é racional que os membros de uma sociedade bem-ordenada desejem encontrar uns nos outros.

Devemos considerar mais uma dificuldade. Há outras propriedades que, presumivelmente, têm um cunho tão genérico quanto as virtudes, por exemplo, a inteligência e a imaginação, a força e a resistência. De fato, um certo grau mínimo desses atributos é necessário para a conduta justa, já que, sem poder de julgamento e imaginação, por exemplo, as intenções benevolentes podem, com muita facilidade, causar danos. Por outro lado, a não ser que o intelecto e o vigor sejam regulados por um senso de justiça e obrigação, podem apenas aumentar a capacidade de uma pessoa de anular as reivindicações legítimas das outras. Certamente, não seria racional desejar que alguns fossem tão superiores nesses aspectos a ponto de colocarem em risco as instituições justas. No entanto, a posse desses dotes naturais no grau apropriado é claramente desejável de um ponto de vista social; e portanto, dentro de certos limites, esses atributos também têm um cunho genérico. Assim, embora as virtudes morais estejam incluídas nas propriedades de cunho genérico, elas não são as únicas dessa classe.

É necessário, então, distinguir as virtudes morais dos dotes naturais. Podemos considerar estes últimos como poderes naturais desenvolvidos pela educação e pelo treinamento, e muitas vezes exercitados de acordo com certas características intelectuais ou outros padrões, com referência aos quais podem ser medidos de forma aproximada. As virtudes, por outro lado, são sentimentos e atitudes habituais que nos levam a agir segundo certos princípios do justo. Podemos distinguir as virtudes entre si por meio de seus princípios correspondentes. Suponho, então, que as virtudes podem ser definidas pela utilização da concepção da justiça já estabelecida; uma vez entendida essa concepção, podemos tomá-la por base para definir os sentimentos morais e distingui-los dos dotes naturais.

Uma boa pessoa, então, ou uma pessoa de valor moral, é aquela que tem, num grau maior que a média, os traços de caráter moral de cunho genérico que é racional que as pessoas na posição original queiram encontrar umas nas outras. Como os princípios da justiça foram escolhidos, e estamos supondo obediência estrita, cada um sabe que, em uma sociedade, ele desejará que os outros tenham os sentimentos morais que apóiam a obediência a esses padrões. Assim, poderíamos dizer, alternativamente, que uma boa pessoa tem os traços de caráter moral que é racional que os membros de uma sociedade bem-ordenada queiram encontrar em seus consócios. Nenhuma dessas duas interpretações introduz uma noção ética nova, e assim a definição do bem como racionalidade foi estendida às pessoas. Juntamente com a teoria da justiça, da qual a análise restrita do bem é uma subparte, a teoria plena parece fazer uma descrição razoável do valor moral, o terceiro conceito principal da ética.

Alguns filósofos consideraram que, como uma pessoa *qua* pessoa não tem um papel ou função definida, e não deve ser tratada como um instrumento ou objeto, uma definição que segue as linhas do bem como racionalidade fracassará[25]. Mas, como vimos, é possível desenvolver uma definição desse tipo sem supor que as pessoas tenham algum papel particular, e menos ainda que sejam coisas a serem utilizadas para algum propósito ulterior. É bem verdade que a extensão da definição para o caso do valor moral parte de várias hipóteses. Em particular, suponho que ser o membro de alguma comunidade e engajar-se em muitas formas de cooperação é uma condição da vida humana. Mas essa suposição é bastante geral, de modo que não compromete uma teoria da justiça e do valor moral. De fato, é inteiramente adequado, como já observei, que uma explicação de nossos juízos ponderados recorra às circunstâncias naturais da sociedade. Nesse sentido, não há nada apriorístico a respeito da filosofia moral. Basta lembrar, a título de resumo, que o que permite que essa definição do bem abranja a noção de valor moral é o uso dos princípios da justiça já deduzidos. Além disso, o conteúdo específico e o modo de dedução desses princípios é também relevante. A idéia principal da justiça como eqüidade, a de que os princípios da justiça são aqueles que seriam o objeto de acordo de pessoas racionais em uma posição original de igualdade, prepara o caminho para que se estenda a definição do bem para questões mais amplas do bem moral.

Parece desejável indicar o modo pelo qual a definição do bem pode ser estendida a outros casos. Isso nos dará mais confiança na sua aplicação às pessoas. Assim, suponhamos que, para cada pessoa, exista um plano racional de vida que determina o seu bem. Podemos agora definir um bom ato (no sentido de um ato beneficente) como aquele que temos a liberdade de cometer ou não cometer, ou seja, nenhuma exigência de obrigação ou dever natural nos obriga ou a cometê-lo ou a não cometê-lo, e que promove e tem a intenção de promover o bem de outra pessoa (o seu plano racional). Dando mais um passo, podemos definir uma boa ação (no sentido de uma ação benevolente) como um bom ato cometido em nome do bem de outra pessoa. Um ato beneficente promove o bem do outro; e uma ação benevolente resulta do desejo de que o outro atinja o seu bem. Quando a ação benevolente tem a característica de trazer muitos benefícios para a outra pessoa, e quando é desempenhada mediante considerável perda ou risco para o agente, estimados por seus interesses interpretados de forma mais restrita, então a ação é supererrogatória. Um ato que seria muito bom

para outra pessoa, especialmente um ato que a protege de grande perigo ou dano, é um dever natural exigido pelo princípio da ajuda mútua, contanto que o sacrifício e os perigos para o agente não sejam muito grandes. Assim, pode-se considerar que um ato supererrogatório é aquele que uma pessoa faz em nome do bem de uma outra, mesmo numa condição que exclui o dever natural. Em geral, as ações supererrogatórias são aquelas que seriam deveres se não ocorressem certas condições excludentes, que dizem respeito a um interesse próprio razoável. Evidentemente, para uma completa análise contratualista do justo, mais cedo ou mais tarde teríamos de definir, do ponto de vista da posição original, o que deve se considerar como interesse próprio razoável. Mas não vou abordar essa questão aqui.

Finalmente, a plena teoria do bem nos possibilita distinguir diferentes tipos de valor moral, ou a sua falta. Assim, podemos distinguir entre o homem injusto, o mau e o perverso. A título de ilustração, consideremos o fato de que alguns homens lutam por poder excessivo, ou seja, por uma autoridade sobre os outros que vai além do que é permitido pelos princípios da justiça, e que pode ser exercida arbitrariamente. Em cada um desses casos, existe uma disposição a fazer o que é errado e injusto, a fim de atingir seus objetivos próprios. Mas o homem injusto busca o domínio em nome de objetivos como a riqueza e a segurança que, dentro de limites adequados, são legítimos. O homem mau deseja o poder arbitrário porque aprecia o senso de dominação que o seu exercício lhe concede, e busca o prestígio social. Ele também tem um desejo desordenado por coisas que, quando devidamente limitadas, são boas, ou seja, a estima dos outros e o senso de autocontrole. É a sua maneira de satisfazer essas ambições que o torna perigoso. Ao contrário desses, o homem perverso aspira ao domínio injusto precisamente porque este viola o que seria objeto de acordo de pessoas independentes em uma posição original de igualdade, e portanto a sua posse e exibição manifestam a sua superioridade e afrontam a auto-estima dos outros. É essa exibição e essa afronta que ele busca. O que move o homem perverso é o amor pela injustiça: ele se delicia com a impotência e a humilhação

dos que a ele estão submetidos, e sente prazer em ser reconhecido por eles como o autor voluntário de sua degradação. Juntando a teoria da justiça à teoria do bem dentro do que chamei de teoria plena, podemos fazer essas e outras distinções. Não parece haver motivo para temer que as muitas variações de valor moral não possam ser explicadas.

67. Auto-estima, excelências e vergonha

Em várias ocasiões, mencionei que talvez o mais importante bem primário seja a auto-estima. Devemos ter certeza de que a concepção do bem como racionalidade explica esse fato. Podemos definir o respeito a si próprio (ou a auto-estima) como tendo dois aspectos. Em primeiro lugar, como já notamos anteriormente (§ 29), inclui um senso que a pessoa tem de seu próprio valor, a sua sólida convicção de que vale a pena realizar a sua concepção do bem, o seu plano de vida. Em segundo lugar, a auto-estima implica uma confiança em nossa habilidade, na medida em que isso estiver em nosso poder, de realizar nossas intenções. Quando sentimos que nossos planos têm pouco valor, somos incapazes de promovê-los com satisfação e de sentir prazer com a sua execução. Nem podemos insistir em nossos esforços quando estamos ameaçados pelo fracasso ou pela dúvida em relação a nós mesmos. Fica claro, então, o motivo por que a auto-estima é um bem primário. Sem ele, nenhuma atividade pode valer a pena, ou, se algumas coisas têm valor para nós, falta-nos a força para lutar por elas. Todo desejo e atividade se tornam vazios e inúteis, e afundamos na apatia e no cinismo. Portanto, as partes na posição original desejariam evitar quase a qualquer custo as condições sociais que solapam a auto-estima. O fato de a justiça como eqüidade dar mais apoio a auto-estima que os outros princípios é uma forte razão para adotá-la.

A concepção do bem como racionalidade nos permite caracterizar de forma mais completa as circunstâncias que sustentam o primeiro aspecto da auto-estima, o senso de nosso

próprio valor. Trata-se essencialmente de duas: (1) ter um plano racional de vida, e, em particular, um plano que satisfaça o princípio aristotélico; e (2) ver que a nossa pessoa e nossos feitos são apreciados por outros que são, da mesma forma, estimados, e cuja companhia nos é agradável. Presumo, então, que ao plano racional de uma pessoa faltará algum interesse se não exigir suas capacidades naturais de uma forma estimulante. Quando as atividades deixam de satisfazer o princípio aristotélico, provavelmente parecerão enfadonhas e desinteressantes, não nos dando um sentimento de aptidão nem um senso de que vale a pena realizá-las. Uma pessoa tende a ser mais confiante em seu valor quando as suas habilidades são completamente realizadas e organizadas de maneiras que favorecem a complexidade e a sutileza adequadas.

Mas o efeito associado ao princípio aristotélico influencia na medida em que os outros confirmam e apreciam o que fazemos. Pois, embora seja verdade que, se nossos esforços não são apreciados por nossos consócios, nos é impossível manter a convicção de que vale a pena realizá-los, também é verdade que os outros tendem a valorizá-los apenas na medida em que esses esforços provocam a sua admiração e lhes dão prazer. Assim, atividades que exibem talentos complexos e sutis, e manifestam capacidade para análise e sutileza, são valorizadas tanto pela própria pessoa que as pratica quanto por aqueles ao seu redor. Além disso, quanto mais alguém tem a sensação de que o seu próprio modo de vida como uma realização proveitosa, tanto mais tenderá a aplaudir as nossas realizações. Uma pessoa que tem confiança em si mesma não reluta em apreciar os feitos das outras. Combinando essas observações, as condições para que as pessoas respeitem a si próprias e umas às outras parecem exigir que seus planos sejam racionais e também complementares: exigem seus talentos desenvolvidos e criam em cada uma um senso de capacidade, ajustando-as num único sistema de atividade que todos podem apreciar e desfrutar.

Ora, alguém pode pensar que essas estipulações não podem ser em geral satisfeitas. Pode-se supor que apenas em um grupo limitado de indivíduos altamente talentosos, unidos na

busca de objetivos comuns no plano artístico, científico ou social, qualquer coisa desse tipo seja possível. Parece não haver um modo de estabelecer uma base duradoura para a auto-estima em toda a sociedade. No entanto, essa hipótese é infundada. A aplicação do princípio aristotélico é sempre relativa ao indivíduo e, portanto, aos seus dotes naturais e à sua situação particular. Normalmente basta que, para cada pessoa, haja alguma associação (ou mais de uma) à qual ela pertença e dentro da qual as atividades que são racionais para ela sejam publicamente reconhecidas pelas outras. Desse modo, adquirimos um senso de que o que fazemos na vida quotidiana vale a pena. Além disso, os vínculos associativos fortalecem o segundo aspecto da auto-estima, já que tendem a reduzir a probabilidade de fracasso e fornecem apoio contra o sentimento de dúvida em relação a nós mesmos, quando ocorrem problemas. Com certeza, os homens têm capacidades e habilidades variáveis, e o que parece interessante e desafiador para alguns não causará a mesma sensação em outros. No entanto, pelo menos em uma sociedade bem-ordenada, existe uma variedade de comunidades e associações, e os membros de cada uma têm seus próprios ideais, que correspondem adequadamente às suas aspirações e talentos. Julgadas pela doutrina do perfeccionismo, as atividades de muitos grupos podem não exibir um alto grau de qualidade. Mas isso não importa. O que conta é que a vida interna dessas associações seja adequadamente adaptada às habilidades e necessidades daqueles que a elas pertencem, e forneça uma base segura para o senso de valor de seus membros. O nível absoluto de realização, mesmo que pudesse ser definido, é irrelevante. Mas, de qualquer forma, como cidadãos, devemos rejeitar o padrão de perfeição como um princípio político, e, para os propósitos da justiça, evitar qualquer avaliação do valor relativo do modo de vida de nossos companheiros (§ 50). Assim, o que é necessário é que haja para cada pessoa pelo menos uma comunidade de interesses partilhados, à qual ela pertença e onde possa ver seus esforços reconhecidos por seus consócios. E, para a maioria das pessoas, essa segurança é suficiente, sempre que na vida pública os cidadãos

respeitem os objetivos uns dos outros e julguem as suas reivindicações políticas de modos que também confirmam a sua auto-estima. É precisamente essa condição de base que é mantida pelos princípios da justiça. As partes na posição original não adotam o princípio da perfeição, pois a rejeição desse critério prepara o caminho para reconhecer o bem de todas as atividades que satisfazem o princípio aristotélico (e são compatíveis com os princípios da justiça). Essa democracia no julgamento dos objetivos uns dos outros é o fundamento da auto-estima em uma sociedade bem-organizada.

Mais tarde, farei uma ligação dessas questões com a idéia de união social e o lugar dos princípios da justiça no bem humano (§§ 79-82). Agora, desejo discutir as conexões entre o bem primário da auto-estima, as excelências, a vergonha, e considerar quando a vergonha é um sentimento moral, em oposição a um sentimento moral natural. Podemos caracterizar a vergonha como o sentimento que uma pessoa tem quando seu amor-próprio é atacado, ou quando sofre um golpe em sua auto-estima. A vergonha é dolorosa, já que é perda de um bem valorizado. Há, entretanto, uma distinção entre a vergonha e o pesar que deveria ser salientada. O pesar é um sentimento causado pela perda de quase qualquer tipo de bem, como quando lamentamos ter feito algo de forma imprudente ou inadvertida, que prejudicou a nós mesmos. Para explicar o pesar nos concentramos, por exemplo, nas oportunidades perdidas ou nos meios desperdiçados. Mas também podemos lamentar ter feito algo que nos faz sentir vergonha, ou mesmo lamentar não ter conseguido realizar um plano de vida que estabelecia uma base para nossa auto-estima. Assim, podemos lamentar a falta do senso de nosso próprio valor. O pesar é o sentimento genérico causado pela perda ou ausência do que consideramos bom para nós, enquanto a vergonha é a emoção evocada por danos em nossa auto-estima, que é um tipo especial de bem.

Ora, tanto o pesar quanto a vergonha são sentimentos que dizem respeito a nós mesmos, mas a vergonha implica uma ligação especialmente íntima com a nossa pessoa e com aqueles de quem dependemos para confirmar o senso de nosso próprio

valor[26]. Além disso, a vergonha é algumas vezes um sentimento moral, invocando-se um princípio do justo explicá-la. Devemos encontrar uma explicação para esses fatos. Vamos distinguir entre as coisas que são boas para nós em primeiro lugar (para quem as possui) e atributos de nossa pessoa que são bons tanto para nós quanto para os outros. Essas duas classes não são exaustivas, mas indicam o contraste pertinente. Assim, mercadorias e itens de propriedades (bens exclusivos) são bens principalmente para aqueles que os possuem e utilizam, e para os outros apenas indiretamente. Por outro lado, a imaginação e a inteligência, a beleza e a graça, e outros dotes naturais e habilidades da pessoa, são bens para os outros também: são apreciados por nossos consócios e também por nós mesmos, quando adequadamente exibidos e corretamente exercitados. Formam os meios humanos para atividades complementares em torno das quais as pessoas se reúnem, sentindo satisfação com as realizações de sua própria natureza e da dos outros. Essa classe de bens constitui as excelências: são as características e habilidades que é racional que todos (inclusive nós mesmos) queiram que tenhamos. Do nosso ponto de vista, as excelências são um bem, pois nos possibilitam realizar um plano mais satisfatório de vida, aumentando nosso senso de capacidade. Ao mesmo tempo, esses atributos são apreciados por aqueles com os quais nos associamos, e a satisfação que eles sentem com a nossa pessoa e com o que fazemos sustenta nossa auto-estima. Assim, as excelências são uma condição para a prosperidade humana; são bens do ponto de vista de todos. Esses fatos as relacionam com as condições da auto-estima, e explicam a sua ligação com a nossa confiança em nosso próprio valor.

Abordando em primeiro lugar a vergonha natural, ela surge não de uma perda ou ausência de bens exclusivos, ou pelo menos não diretamente, mas do dano causado à nossa auto-estima, devido a não termos certas excelências ou não sermos capazes de manifestá-las. A falta de coisas que são boas primeiramente para nós seria uma oportunidade para o pesar, mas não para a vergonha. Assim, alguém pode ter vergonha de sua aparência ou de sua obtusidade. Normalmente, esses atributos

não são espontâneos, e não possuí-los não é motivo para que nos sintamos culpados; no entanto, dado o vínculo entre a vergonha e a auto-estima, o motivo de nossa frustração é evidente. Com esses defeitos, nossa vida é muitas vezes menos satisfatória, e é menor o apoio da apreciação dos outros. Assim, a vergonha natural resulta de falhas em nossa pessoa, ou de atos e atributos que as indicam, que manifestam a perda ou a falta das propriedades que os outros, além de nós mesmos, considerariam adequado que tivéssemos. Entretanto, faz-se necessária uma qualificação. É nosso plano de vida que determina em relação a que deveríamos sentir-nos envergonhados, e portanto os sentimentos de vergonha são relativos às nossas aspirações, ao que tentamos fazer e com quem desejamos nos associar[27]. Aqueles que não têm habilidades musicais não se esforçam para serem músicos, e não sentem vergonha por essa falta. De fato, não se trata de modo algum de uma falta, pelo menos não se associações satisfatórias puderem ser formadas em torno de outras atividades. Assim, diríamos que, dado o nosso plano de vida, tendemos a sentir-nos envergonhados pelos defeitos em nossa pessoa e pelos fracassos em nossas ações que indicam uma perda ou ausência dos talentos essenciais para que realizemos nossos objetivos associativos mais importantes.

Abordando agora a noção de vergonha moral, temos apenas de reunir a definição de uma pessoa boa (das seção precedente) e as observações acima concernentes à natureza da vergonha. Assim, um indivíduo tende a sentir uma vergonha moral quando valoriza como excelências da sua pessoa aquelas virtudes que seu plano exige e está estruturado para encorajar. Considera as virtudes, ou pelo menos algumas delas, como propriedades que seus consócios desejam encontrar nele, e que ele também quer para si mesmo. Possuir essas excelências e expressá-las em suas ações está entre seus objetivos reguladores, sendo considerados como uma condição para que ele seja valorizado e estimado por aqueles com quem quer se associar. Ações e traços que manifestam ou traem a ausência desses atributos em sua pessoa provavelmente ocasionam a vergonha, assim como a consciência e a lembrança desses defeitos. Como

a vergonha nasce de um sentimento de diminuição do eu, devemos explicar como a vergonha moral pode ser considerada sob esse prisma. Em primeiro lugar, a interpretação kantiana da posição original significa que o desejo de fazer o que é correto e justo é o principal meio que as pessoas têm para expressar a sua natureza de seres livres iguais e racionais. E do princípio aristotélico decorre que essa expressão de sua natureza é um elemento fundamental para o seu bem. Combinada com a explicação do valor moral, temos, então, que as virtudes são excelências. São boas do nosso ponto de vista, e também do dos outros. A falta delas tenderá a minar tanto a nossa auto-estima quanto a estima que nossos consócios têm por nós. Portanto, indicações dessas falhas irão ferir nossa auto-estima, acarretando também sentimentos de vergonha.

É instrutivo observar as diferenças entre os sentimentos de vergonha moral e de culpa. Embora ambos possam ser ocasionados pela mesma ação, não têm a mesma explicação (§ 73). Imaginemos, por exemplo, alguém que trai ou cede à covardia e depois se sente culpado e envergonhado. Sente-se culpado porque agiu contrariamente ao seu senso do justo e da justiça. Promovendo de forma errada os seus interesses, transgrediu os direitos dos outros, e seus sentimentos de culpa serão mais intensos se ele tiver vínculos de amizade e associação com as partes prejudicadas. Espera que os outros fiquem ressentidos e indignados diante de sua conduta, e teme sua ira justificada e a possibilidade de represálias. No entanto, também se sente envergonhado porque a sua conduta mostra que ele não conseguiu alcançar o bem do autocontrole, e revelou-se indigno de seus consócios, dos quais depende para confirmar o senso de seu valor próprio. Tem medo de que o rejeitem e o considerem desprezível, um alvo de ridículo. Seu comportamento traiu uma falta das excelências morais que ele valoriza e às quais aspira.

Vemos, então, que sendo excelências da pessoa que trazemos para as relações da vida social, todas as virtudes podem ser buscadas, e a sua ausência pode nos deixar envergonhados. Mas algumas virtudes se relacionam à vergonha de um modo especial, já que são peculiarmente indicativas do fracasso em

atingir o autodomínio e suas excelências concomitantes de força, coragem e autocontrole. Erros que manifestam a ausência dessas qualidades têm mais probabilidades de nos sujeitar a dolorosos sentimentos de vergonha. Assim, embora os princípios do justo e da justiça sejam usados para descrever as ações que nos dispõem a sentir vergonha moral e culpa, a perspectiva é diferente em cada caso. Na primeira, focalizamos a infração das reivindicações justas feitas pelos outros e o dano que lhes causamos, além de seu provável ressentimento ou indignação se descobrissem o que fizemos. Enquanto, na segunda, somos atingidos por uma perda em nossa auto-estima e pela inabilidade de realizar nossos objetivos: sentimos uma diminuição do eu advinda da ansiedade causada pelo menor respeito que os outros nutrirão por nós, e por nosso desapontamento íntimo, por não termos conseguido corresponder aos nossos ideais. Tanto a vergonha moral quanto a culpa, está claro, envolvem nossas relações com os outros, e cada uma é expressão de nossa aceitação dos princípios do justo e da justiça. No entanto, essas emoções ocorrem dentro de pontos de vista diferentes, sendo nossas condições consideradas de modos diversos.

68. Várias diferenças entre o justo e o bom

A fim de delinear as características estruturais da visão contratualista, mencionarei agora várias diferenças entre os conceitos de justo e de bom. Como esses conceitos nos possibilitam explicar o valor moral, constituem os dois conceitos fundamentais da teoria. A estrutura de uma doutrina ética depende de como ela relaciona essas duas noções e define as suas diferenças. Os traços distintivos da justiça como eqüidade podem ser demonstrados através da observação desses pontos.

Uma diferença é que, enquanto os princípios da justiça (e os princípios do justo em termos gerais) são aqueles que seriam escolhidos na posição original, os princípios da escolha racional e os critérios da racionalidade deliberativa não são, de forma alguma, escolhidos. A primeira tarefa na teoria da justiça é definir a situação inicial, de modo que os princípios resultantes expressem a concepção correta da justiça a partir de um ponto de vista filosófico. Isso significa que as características típicas dessa situação devem representar forças ponderáveis nos argumentos a favor da aceitação dos princípios, e que os princípios escolhidos devem corresponder às nossas convicções ponderadas da justiça em equilíbrio refletido. Ora, não se coloca um problema análogo para a teoria do bem. Para começar, não há necessidade de um acordo sobre os princípios da escolha racional. Como cada pessoa é livre para planejar a sua vida como quiser (contanto que suas intenções sejam consistentes com os princípios da justiça); não se exige unanimidade sobre os padrões de racionalidade. Tudo o que a teoria da justiça supõe é que, na análise restrita do bem, os critérios evidentes da escolha racional são suficientes para explicar a preferência pelos bens primários, e que as variações que existem nas concepções de racionalidade não afetam os princípios da justiça adotados na posição original.

No entanto, presumi que os seres humanos realmente reconhecem certos princípios, e que esses padrões podem ser tomados por enumeração para substituir a noção de racionalidade. Podemos, se quisermos, permitir certas variações na lista. Assim, existe discordância quanto ao melhor modo de lidar com a incerteza[28]. Não há motivo, porém, para se pensar que os indivíduos, ao fazerem seus planos, não devam seguir suas inclinações nesse caso. Portanto, qualquer princípio de escolha que pareça na incerteza plausível pode ser acrescentado à lista, contanto que argumentos decisivos contra ele não sejam iminentes. Só temos de nos preocupar com essas questões dentro da teoria restrita do bem. Aqui, a noção de racionalidade deve ser interpretada de modo que o desejo geral dos bens primários possa ser estabelecido, e a escolha dos princípios da justiça demonstrada. Mas, mesmo nesse caso, sugeri que a concepção da justiça adotada não é sensível a interpretações conflitantes da racionalidade. Mas, de qualquer forma, quando os princípios da justiça foram escolhidos, e estamos trabalhando dentro da teoria plena, não há necessidade de elaborar a análise do

bem de modo a forçar uma unanimidade acerca de todos os padrões de escolha racional. De fato, essa unanimidade estaria em contradição com a liberdade de escolha que a justiça como eqüidade assegura aos indivíduos e aos grupos dentro do quadro das instituições justas.

Uma segunda diferença entre o justo e o bom é que, em geral, é uma boa coisa que as concepções dos indivíduos acerca de seu bem devam diferir de forma significativa, enquanto o mesmo não acontece para as concepções do justo. Em uma sociedade bem-organizada, os cidadãos defendem os mesmos princípios do justo, e tentam atingir os mesmo juízos em casos particulares. Esses princípios devem estabelecer uma ordenação definitiva entre as reivindicações mútuas e conflitantes dos indivíduos, e é essencial que essa ordenação seja identificável a partir do ponto de vista de todos, apesar de que, na prática, possa ser difícil a aceitação por parte de todos. Por outro lado, os indivíduos encontram o seu bem de diferentes modos, e muitas coisas que são boas para uma pessoa podem não o ser para outras. Além disso, não há urgência em atingir um juízo publicamente aceito quanto ao que é bom para indivíduos particulares. Os motivos que tornam esse acordo necessário nas questões da justiça não se aplicam aos juízos de valor. Mesmo quando adotamos o ponto de vista de uma outra pessoa e tentamos estimar o que lhe traria benefícios, fazemos isso como alguém que aconselha, por assim dizer. Tentamos nos colocar em seu lugar, e, imaginando que temos os seus desejos e necessidades, ver as coisas como ela veria. Afora casos de paternalismo, oferecemos nosso juízo quando alguém o pede, mas não há conflito quanto ao que é justo se nosso conselho é contestado e nossa opinião não é adotada.

Em uma sociedade bem-ordenada, então, os planos de vida dos indivíduos são diferentes, no sentido de darem preferência a diferentes objetivos, e as pessoas têm liberdade para determinar o seu bem, sendo as visões dos outros consideradas apenas como orientações. Ora, essa variedade de concepções do bem é, em si mesma, positiva, ou seja, é racional que os membros de uma sociedade bem-ordenada queiram que seus

planos sejam diferentes. Os motivos para isso são óbvios. Os seres humanos têm vários talentos e habilidades, cuja soma é irrealizável por uma única pessoa ou grupo de pessoas, quaisquer que sejam eles. Assim, não apenas nos beneficiamos com a natureza complementar de dotes desenvolvidos, mas também sentimos satisfação nas atividades uns dos outros. É como se os outros estivessem desenvolvendo uma parte nossa que não fomos capazes de cultivar. Tivemos de nos devotar a outras coisas, a apenas uma pequena parte do que poderíamos ter feito (§ 79). Mas a situação é bem diferente quando se trata da justiça: aqui exigimos não apenas princípios comuns, mas meios suficientemente similares de aplicá-los em casos particulares, de modo que uma ordenação final das reivindicações conflitantes possa ser definida. Os juízos da justiça são orientações apenas em circunstâncias especiais.

A terceira diferença é que muitas aplicações dos princípios da justiça são restringidas pelo véu de ignorância, enquanto as avaliações sobre o bem de uma pessoa podem basear-se em um pleno conhecimento dos fatos. Assim, como vimos, não só os princípios da justiça devem ser escolhidos na ausência de certos tipos de informação particular, mas também, quando os princípios são usados na estruturação das constituições e das ordenações básicas sociais, e na decisão entre leis e políticas, ficamos sujeitos a limitações semelhantes, embora não tão estritas. Exige-se que os representantes designados para uma convenção constituinte, e os legisladores e eleitores ideais, também adotem um ponto de vista no qual conhecem apenas os fatos genéricos apropriados. A concepção que um indivíduo tem acerca do seu bem, por outro lado, deve ajustar-se desde o início à sua situação particular. Um plano racional de vida leva em consideração nossas habilidades, interesses e circunstâncias especiais, e portanto depende de nossa posição social e dotes naturais. Não há objeção ao ajuste dos planos racionais a essas contingências, uma vez que os princípios da justiça já foram escolhidos e restringem o conteúdo desses planos, as finalidades eles que encorajam e os meios que utilizam. Mas, nos juízos da justiça, é apenas nos estágios judiciário e admi-

nistrativo que todas as restrições à informação são eliminadas, e casos particulares devem ser decididos em vista de todos os fatos relevantes.

À luz dessas diferenças, podemos esclarecer também uma diferença importante entre a doutrina contratualista e o utilitarismo. Como o princípio da utilidade é maximizar o bem, entendido como a satisfação de um desejo racional, devemos pressupor preferências existentes e as possibilidades de sua continuação no futuro, e então lutar pelo maior saldo líquido de satisfação. Mas, como vimos, a determinação dos planos racionais é indeterminada de formas significativas (§ 64). Os princípios mais evidentes e facilmente aplicáveis da escolha racional não especificam o melhor plano; resta ainda muito a ser decidido. Essa indeterminação não representa uma dificuldade para a justiça como eqüidade, já que os detalhes dos planos não afetam de modo algum o que é correto ou justo. Nosso modo de vida, não importam quais sejam as circunstâncias particulares, deve sempre estar de acordo com os princípios da justiça, que são definidos independentemente. Assim, as características arbitrárias dos planos de vida não afetam esses princípios, nem o modo como deve ser ordenada a estrutura básica. A indeterminação da noção de racionalidade não se traduz em reivindicações legítimas que os homens possam impor uns aos outros. A prioridade do justo impede que isso aconteça.

O utilitarista, por outro lado, deve aceitar a possibilidade teórica de que as configurações de preferências permitidas por essa indeterminação conduzam à injustiça, do modo como geralmente a entendemos. Por exemplo, suponha-se que a maioria da sociedade repudia certas práticas religiosas e sexuais, considerando-as abomináveis. Esse sentimento é tão intenso que não basta que essas práticas sejam mantidas longe dos olhos do público; o mero pensamento de que essas coisas ocorrem basta para suscitar na maioria o ódio e o rancor. Mesmo quando essas atitudes não podem ser defendidas por motivos morais, parece não haver um modo seguro de excluí-las como irracionais. A busca da maior satisfação dos desejos pode, então, justificar duras medidas repressivas contra ações

que não causam dano social. Nesse caso, para defender a liberdade individual, o utilitarista deve demonstrar que, dadas as circunstâncias, o saldo real de vantagens a longo prazo ainda está do lado da liberdade; e esse argumento pode ou não obter sucesso.

Na justiça como eqüidade, entretanto, esse problema não se coloca. Em primeiro lugar, as fortes convicções da maioria, se forem de fato meras preferências sem nenhum fundamento nos princípios da justiça anteriormente estabelecidos, não têm peso algum. A satisfação desses sentimentos não tem um valor que possa ser colocado na balança contra as reivindicações de igual liberdade. Para termos o direito de objeção contra a conduta ou a crença dos outros, devemos demonstrar que suas ações nos prejudicam, ou que as instituições que autorizam o seu procedimento nos tratam de forma injusta. E isso significa que devemos invocar os princípios que reconheceríamos na posição original. Contra esses princípios, nem a intensidade de sentimento nem o fato de ele ser partilhado pela maioria tem valor algum. Na visão contratualista, portanto, os fundamentos da liberdade são completamente desvinculados de preferências concretas. De fato, podemos pensar nos princípios da justiça como um acordo no sentido de não levarmos em conta certos sentimentos quando analisamos a conduta dos outros. Como já notei antes (§ 50), esses pontos são elementos conhecidos da doutrina liberal clássica. Voltei a mencioná-los a fim de mostrar que, na teoria plena, a indeterminação do bem não é motivo para objeções. Pode deixar uma pessoa sem resposta quanto ao que fazer, já que é incapaz de fornecer-lhe instruções sobre como decidir. Mas, como o objetivo da justiça não é maximizar a realização de planos racionais, o conteúdo da justiça não é de forma alguma afetado. Com certeza, não se pode negar que atitudes sociais predominantes amarram as mãos dos dirigentes. As convicções e paixões da maioria podem impossibilitar a manutenção da liberdade. Mas curvar-se a essas necessidades práticas é diferente de aceitar a justificativa de que, se esses sentimentos são fortes o bastante e supe-

ram em intensidade quaisquer sentimentos que possam substituí-los, eles devem definir a decisão. Pelo contrário, a visão contratualista exige que sigamos a direção das instituições justas tão logo as circunstâncias o permitam, independentemente de sentimentos concretos. Um sistema definido das instituições sociais está implícito nos seus princípios da justiça (§ 41).

Fica evidente a partir dessas diferenças que, na justiça como eqüidade, os conceitos de justo e de bem têm traços marcadamente distintos. Essas diferenças se originam da estrutura da teoria contratualista, e da prioridade do justo e da justiça que dela resulta. Não sugiro, entretanto, que os termos "justo" e "bom" (e seus correlatos) são normalmente usados de modo a refletir essas distinções. Embora nosso discurso ordinário possa tender a sustentar a explicação desses conceitos, essa correspondência não é necessária para a correção da doutrina contratualista. Em vez disso, para que a doutrina seja correta, bastam duas coisas. Primeiro, que haja uma forma de mapear nossos juízos ponderados na teoria da justiça de modo que, em equilíbrio refletido, as contrapartidas dessas convicções se revelem verdadeiras, para expressar julgamentos que podemos aceitar. E, segundo, uma vez que entendamos a teoria, que possamos reconhecer essas interpretações como explicações razoáveis do que, após uma reflexão, desejamos agora manter. Mesmo que normalmente não usemos essas substituições, talvez pelo fato de serem muito difíceis de aplicar, ou por existir a possibilidade de serem interpretadas equivocadamente, estamos preparados para assegurar que elas abrangem em substância tudo o que se quer dizer. Certamente, esses substitutos podem não significar o mesmo que os juízos ordinários aos quais são nivelados. Saber até que ponto isso se verifica é uma questão que correspondem. Além disso, as substituições podem indicar uma mudança mais ou menos drástica em relação aos nossos juízos morais iniciais, tais como se apresentavam antes de uma reflexão filosófica. De qualquer forma, algumas mudanças fatalmente ocorrerão, na medida em que a construção e a crítica filosófica nos conduzirem a revisar e estender nossas visões. Mas o que importa é a questão de saber se a concepção

da justiça como eqüidade, melhor que qualquer teoria que atualmente conhecemos, conduz a interpretações verdadeiras de nossos juízos ponderados, e fornece um modo de expressão para o que desejamos afirmar.

Capítulo VIII
O senso de justiça

Tendo apresentado uma explicação do bem, volto-me agora para o problema da estabilidade. Vou tratá-lo em dois estágios. Neste capítulo, discuto a aquisição do senso de justiça pelos membros de uma sociedade bem-ordenada, e considero de forma breve a força relativa desse sentimento quando definido por diferentes concepções morais. O capítulo final examina a questão da congruência, ou seja, se o senso de justiça é coerente com a concepção de nosso próprio bem, de modo que ambos possam sustentar juntos um esquema justo. É útil ter em mente que grande parte deste capítulo é uma preparação, e que vários tópicos são abordados apenas no intuito de indicar os pontos mais básicos que são relevantes para a teoria filosófica. Começo com a definição de uma sociedade bem-ordenada e com algumas breves observações sobre o significado da estabilidade. Em seguida esboço o desenvolvimento do senso de justiça, na forma como presumivelmente ocorreria, depois que as instituições justas estivessem firmemente estabelecidas e fossem publicamente reconhecidas como tais. Os princípios da psicologia moral também recebem um certo tratamento; enfatizo o fato de serem princípios de reciprocidade, e ligo esse fato à questão da estabilidade relativa. O capítulo termina com um exame dos atributos naturais em virtude dos quais os seres humanos têm direito às garantias da justiça igual, e que definem a base natural da igualdade.

69. O conceito de sociedade bem-organizada

No início (§ 1), caracterizei uma sociedade bem-organizada como aquela estruturada para promover o bem de seus membros e efetivamente regulada por uma concepção comum da justiça. Assim, trata-se de uma sociedade em que todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios da justiça, e cujas instituições sociais básicas satisfazem esses princípios, sendo esse fato publicamente reconhecido. Ora, a justiça como eqüidade é estruturada para estar de acordo com essa idéia de sociedade. As pessoas na posição original devem supor que os princípios escolhidos são públicos, e portanto elas devem avaliar as concepções da justiça em vista de seus prováveis efeitos, que são padrões reconhecidos pelo público em geral (§ 23). Estão excluídas pela condição de publicidade concepções que poderiam funcionar de forma satisfatória quando entendidas e seguidas por alguns, ou até mesmo por todos, se esse fato não for amplamente reconhecido. Devemos também observar que, como os princípios são aceitos à luz de convicções genéricas verdadeiras a respeito dos homens e de seu lugar na sociedade, a concepção da justiça adotada é aceita com base nesses fatos. Não há necessidade de invocar doutrinas teológicas ou metafísicas para sustentar os seus princípios, nem de imaginar um outro mundo que compensaria e corrigiria as desigualdades permitidas pelos dois princípios neste mundo. As concepções da justiça devem ser justificadas pelas condições de nossa vida como as conhecemos; caso contrário, não podem ser justificadas de forma alguma[1].

Uma sociedade bem-ordenada também é regulada por sua concepção pública da justiça. Esse fato implica que os seus membros têm um desejo forte e normalmente efetivo de agir em conformidade com os princípios da justiça. Como uma sociedade bem-organizada perdura ao longo do tempo, a sua concepção da justiça é provavelmente estável: ou seja, quando as instituições são justas (da forma definida por essa concepção), os indivíduos que participam dessas organizações adquirem o senso correspondente de justiça, e o desejo de fazer a sua parte

para mantê-las. Uma concepção da justiça é mais estável que outra se o senso de justiça que tende a gerar for mais forte e tiver maior probabilidade de sobrepujar inclinações perturbadoras, e se as instituições que ela permite não fomentam impulsos e tentações tão fortes no sentido de agir de forma injusta. A estabilidade de uma concepção depende de um equilíbrio de motivos: o senso de justiça que ela cultiva e os objetivos que encoraja devem normalmente ser mais fortes que as propensões para a injustiça. Para estimarmos a estabilidade de uma concepção da justiça (e a sociedade bem-ordenada por ela definida), devemos examinar a força relativa dessas tendências opostas.

É evidente que a estabilidade é um traço desejável nas concepções morais. Em circunstâncias iguais, as pessoas na posição original adotarão o sistema de princípios mais estável. Por mais atraente que seja por outros motivos, uma concepção da justiça terá graves defeitos se, à luz da psicologia moral, não conseguir produzir nos seres humanos o devido desejo de agir segundo seus preceitos. Assim, continuando a argumentar a favor dos princípios da justiça como eqüidade, eu gostaria de mostrar que essa concepção é mais estável que outras alternativas. Esse argumento baseado na estabilidade é, em sua maior parte, um acréscimo aos motivos aduzidos até agora (a não ser pelas considerações apresentadas no § 29). Desejo considerar mais detalhadamente essa noção, tanto por si mesma quanto para preparar o caminho para a discussão de outras questões, tais como a da base da igualdade e a da prioridade da liberdade.

Com certeza, o critério da estabilidade não é decisivo. De fato, algumas teorias éticas o ignoraram completamente, pelo menos em algumas interpretações. Assim, diz-se às vezes que Bentham sustentou tanto o princípio clássico da utilidade quanto a doutrina do egoísmo psicológico. Mas, se existir uma lei psicológica segundo a qual os indivíduos buscam apenas os seus próprios interesses, é impossível que eles tenham um senso efetivo de justiça (conforme a definição do princípio da utilidade). O máximo que o legislador ideal pode fazer é conceber as organizações sociais de modo que, motivados por interesses

pessoais ou de grupos, os cidadãos sejam persuadidos a agir de formas que maximizem a soma de bem-estar. Nessa concepção, a resultante identificação de interesses é realmente artificial: baseia-se num artifício da razão, e a obediência dos indivíduos ao sistema constitucional é apenas um meio de promoverem seus interesses isolados[2].

Esse tipo de divergência entre os princípios do justo e da justiça e os motivos humanos é incomum, embora seja instrutivo como caso-limite. A maioria das doutrinas tradicionais afirma que, pelo menos em certo grau, a natureza humana é tal que adquirimos um desejo de agir de forma justa quando vivemos em instituições justas e nos beneficiamos delas. Na medida em que tal fato é verdadeiro, uma concepção da justiça é psicologicamente adequada às inclinações humanas. Além disso, caso venha a se verificar que o desejo de agir de forma justa também regula um plano racional de vida, então agir de forma justa faz parte de nosso bem. Nesse caso, as concepções da justiça e do bem são compatíveis, e a teoria como um todo é congruente. A função deste capítulo é explicar como a justiça como eqüidade gera a sua própria sustentação, e demonstrar que ela tende a ser mais estável que as alternativas tradicionais, já que é mais conforme com os princípios da psicologia moral. Com esse objetivo, descreverei de forma breve como o seres humanos em uma sociedade bem-ordenada podem adquirir um senso de justiça e os outros sentimentos morais. É inevitável que abordemos algumas questões psicológicas bastante especulativas; mas, ao longo de toda a discussão, parto da hipótese de que os fatos genéricos sobre o mundo, incluindo-se os princípios psicológicos básicos, são conhecidos pelas pessoas na posição original, que neles se baseiam quando tomam suas decisões. Refletindo aqui sobre esses problemas, analisamos esses fatos na medida em que afetam o acordo inicial.

Talvez se evitem mal-entendidos se eu fizer algumas observações sobre os conceitos de equilíbrio e de estabilidade. Essas duas idéias admitem um considerável refinamento teórico e matemático, mas vou utilizá-las de forma intuitiva[3]. A primeira coisa a observar talvez seja o fato de se aplicarem a um certo tipo de sistema. Assim, trata-se de sistemas nos quais existe equilíbrio, e isso acontece quando se atingiu um estado que persiste indefinidamente, ao longo do tempo, contanto que nenhuma força externa o perturbe. Para definir de forma precisa um estado de equilíbrio, devemos demarcar cuidadosamente os limites do sistema, e distinguir de forma clara as suas características determinantes. Três passos são essenciais: primeiro, identificar o sistema e distinguir as forças internas das externas; segundo, definir os estágios do sistema, um estágio sendo uma certa configuração de suas características determinantes; e, terceiro, especificar as leis que ligam os diferentes estágios.

Alguns sistemas não têm nenhum estado de equilíbrio, ao passo que outros têm muitos. Essas questões dependem da natureza do sistema. Um equilíbrio é estável quando qualquer desvio em relação a ele, causado, digamos, por distúrbios externos, mobiliza forças internas ao sistema que tendem a trazê-lo de volta a seu estado de equilíbrio, a não ser, é claro, que os choques externos sejam demasiado grandes. Contrastando com isso, um equilíbrio é instável quando um distanciamento em relação a ele gera no sistema forças que conduzem a mudanças ainda maiores. Os sistemas são mais ou menos estáveis dependendo da intensidade das forças internas disponíveis para trazê-los de volta ao equilíbrio. Como, na prática, todos os sistemas sociais estão sujeitos a distúrbios de algum tipo, eles são praticamente estáveis, digamos, se os desvios em relação às suas posições normais de equilíbrio, causados por distúrbios comuns, depois de um período razoável de tempo despertam forças suficientemente intensas para restaurar essas posições, ou então para atingir uma condição que delas se aproxime. Infelizmente, essas definições são vagas, mas devem servir para nossos propósitos.

Os sistemas relevantes aqui são, sem dúvida, as estruturas básicas de sociedades bem-organizadas correspondentes a diversas concepções da justiça. Estamos interessados nesse complexo de instituições políticas, econômicas e sociais quando ele satisfaz os princípios adequados da justiça, e esse fato é publicamente reconhecido pelos indivíduos que participam do com-

plexo. Devemos tentar avaliar a estabilidade relativa desses sistemas. Suponho que os limites desses sistemas são dados pela noção de uma comunidade nacional independente. Essa suposição é mantida até que sejam deduzidos os princípios da justiça para o direito internacional (§ 58), mas os problemas mais amplos do direito internacional não serão detalhados aqui. Também é essencial observar que, no presente caso, o equilíbrio e a estabilidade devem ser definidos em relação à justiça da estrutura básica e à conduta moral dos indivíduos. A estabilidade de uma concepção da justiça não implica que as instituições e práticas da sociedade bem-ordenada não se alteram. De fato, podemos supor que essa sociedade será bastante diversificada, e adotará organizações diferentes de tempos em tempos. Nesse contexto, a estabilidade significa que, por mais que mudem as instituições, elas ainda permanecem justas ou aproximadamente justas, na medida em que são feitos ajustes em vista das novas circunstâncias sociais. Os inevitáveis desvios em relação à justiça são efetivamente corrigidos ou mantidos dentro de limites toleráveis por forças internas ao sistema. Entre essas forças, suponho que o senso de justiça partilhado pelos membros da comunidade tem um papel fundamental. Até certo ponto, portanto, os sentimentos morais são necessários para garantir que a estrutura básica seja estável no que se refere à justiça.

Quero agora abordar o modo como esses sentimentos se formam, e, sobre essa questão existem, falando de forma genérica, duas tradições principais. A primeira nasce historicamente da doutrina do empirismo, e se funda em utilitaristas que vão de Hume a Sidgwick. Em sua forma mais recente e desenvolvida, é representada pela teoria da aprendizagem social. Um dos principais argumentos é o de que o objetivo do treinamento moral é fornecer motivações que faltam: o desejo de fazer o que é correto apenas porque é correto, e o desejo de não fazer o que é errado. A conduta correta é aquela que geralmente beneficia os outros e a sociedade (conforme a definição do princípio da utilidade), e em geral não há um motivo efetivo para adotá-la, ao passo que a conduta errada é o comportamento geralmente pre-

judicial para os outros e para a sociedade, sendo que freqüentemente temos um motivo suficiente para adotá-lo. A sociedade deve, de alguma forma, sanar esses defeitos. Isso se consegue pela aprovação e desaprovação dos pais e de outras pessoas em posição de autoridade que, quando necessário, usam recompensas e punições, variando desde a concessão ou retirada de afeto até a aplicação de incentivos ou castigos. Através de vários processos psicológicos, acabamos adquirindo um desejo de fazer o que é correto e uma aversão a fazer o que é errado. Uma segunda tese é a de que o desejo de estar de acordo com os padrões morais é normalmente despertado em tenra idade, antes de adquirirmos um entendimento adequado dos motivos dessas normas. De fato, algumas pessoas podem nunca chegar a entender a justificativa para essas normas dentro do princípio utilitarista[4]. A conseqüência é que nossos sentimentos morais posteriores tendem a exibir as cicatrizes desse treinamento precoce que modela, de forma mais ou menos definida, nossa natureza original.

A teoria de Freud se assemelha a essa visão em aspectos importantes. Ele afirma que os processos pelos quais a criança vem a ter atitudes morais giram em torno da situação edipiana e dos profundos conflitos originados por ela. Os preceitos morais reforçados por aqueles que ocupam posições de autoridade (nesse caso, os pais) são aceitos pela criança como o melhor modo de resolver as suas ansiedades, e as atitudes resultantes representadas pelo superego tendem a ser duras e punitivas, refletindo as tensões da fase edipiana[5]. Assim, Freud sustenta os dois pontos que definem que uma parte essencial da aprendizagem moral ocorre cedo na vida, antes que se possa ter o entendimento de uma base racional para a moralidade, e que isso envolve a aquisição de novos motivos por meio de processos psicológicos marcados pelo conflito e pela tensão. Na verdade, a sua doutrina é uma ilustração dramática dessas características. Decorre disso que, como os pais e outros que ocupam posições de autoridade tendem de várias formas a equivocar-se e a agir de modo egoísta na utilização do elogio e da culpa, e na aplicação de recompensas e punições, nossas primeiras atitudes mo-

rais, que não foram objeto de um exame racional, provavelmente serão, em aspectos importantes, irracionais e injustificadas. O progresso moral na vida posterior consiste em parte na correção dessas atitudes à luz de quaisquer princípios que, por fim, reconheçamos como sólidos.

A outra tradição da aprendizagem moral deriva do pensamento racionalista e é ilustrada por Rousseau e Kant, algumas vezes por J. S. Mill, e mais recentemente pela teoria de Piaget. A aprendizagem moral não é tanto uma questão de fornecer motivos que faltam, mas sim do livre desenvolvimento de nossas capacidades intelectuais e emocionais inatas, de acordo com a sua tendência natural. Quando as capacidades de entendimento amadurecem e as pessoas vêm a reconhecer o seu lugar na sociedade, sendo capazes de adotar o ponto de vista dos outros, elas apreciam os benefícios mútuos do estabelecimento de termos eqüitativos de cooperação social. Temos uma simpatia natural com as outras pessoas, e uma suscetibilidade inata para os prazeres proporcionados pelo sentimento de companheirismo e pelo autodomínio, que fornecem uma base afetiva para os sentimentos morais, uma vez que sejamos capazes de ter um entendimento claro de nossas relações com nossos consócios, de uma perspectiva adequadamente geral. Assim, essa tradição considera os sentimentos morais como uma conseqüência natural de uma plena valorização de nossa natureza social[6].

Mill expressa a visão da seguinte forma: as organizações de uma sociedade justa são para nós tão adequadas que qualquer condição obviamente necessária para o seu estabelecimento é aceita da mesma forma que uma necessidade física. Uma condição indispensável dessa sociedade é que todos tenham consideração pelos outros, com base em princípios mutuamente aceitáveis de reciprocidade. Sofremos quando nossos sentimentos não comungam com os sentimentos de nossos companheiros; e essa tendência à sociabilidade fornece, no devido tempo, uma base sólida para os sentimentos morais. Além disso, acrescenta Mill, o fato de termos de atender aos princípios da justiça em nossas relações com os outros não inibe a nossa natureza. Ao contrário, implementa nossa sensibilidade social e, ao nos expor a um bem maior, nos possibilita controlar nossos impulsos mais mesquinhos. Nossa natureza só é coibida quando sofremos restrições não porque prejudicamos o bem dos outros, mas por seu mero desagrado, ou pelo que nos parece ser a sua autoridade arbitrária. Se os motivos para as injunções morais são esclarecidos em termos de reivindicações justas dos outros, essas restrições não nos prejudicam, mas são consideradas compatíveis com o nosso próprio bem[7]. A aprendizagem moral não é tanto uma questão de adquirir novos motivos, pois estes surgirão por si mesmos, uma vez completados os desenvolvimentos necessários em nossas capacidades intelectuais e emocionais. Decorre disso que um entendimento completo das concepções morais deve aguardar a maturidade; o entendimento da criança é sempre primitivo, e os traços característicos de sua moralidade desaparecem em estágios posteriores. A tradição racionalista nos apresenta um quadro mais feliz, já que afirma que os princípios do justo e da justiça nascem da nossa natureza e não fazem oposição ao nosso bem, ao passo que a outra visão parece não incluir tal garantia.

Não tentarei avaliar os méritos relativos dessas duas concepções da aprendizagem moral. Com certeza, há muitos elementos sólidos em ambas, e parece preferível tentar combiná-las de uma maneira natural. Devemos enfatizar que uma visão moral é uma estrutura extremamente complexa de princípios, ideais e preceitos, envolvendo todos os elementos do pensamento, da conduta e do sentimento. Certamente, várias formas de aprendizagem, que variam do reforço e do condicionamento clássico até o raciocínio altamente abstrato e a percepção sofisticada de modelos, fazem parte de seu desenvolvimento. Podemos supor que, em algum momento, cada uma tem um papel indispensável. Nas próximas seções (§§ 70-72), esboço o curso do desenvolvimento moral como poderia ocorrer em uma sociedade bem-organizada que implementa os princípios da justiça como eqüidade. Estou interessado apenas nesse caso particular. Assim, meu objetivo é indicar os principais passos que levariam uma pessoa a adquirir um entendimento dos princípios da justiça, e a apegar-se a eles, à medida que ele cresce em

uma das formas específicas de sociedade bem-organizada. Suponho que esses passos são identificados pelas principais características estruturais do sistema completo de princípios, ideais e preceitos, que se aplicam às organizações sociais. Como vou explicar, somos levados a distinguir entre a moralidade de autoridade, a do grupo, e a dos princípios. A explicação do desenvolvimento moral está o tempo todo ligada à concepção da justiça que deve ser aprendida, e portanto pressupõe a plausibilidade, quando não a correção da teoria da justiça[8].

Torna-se útil aqui uma advertência, semelhante à que fiz anteriormente com respeito às observações sobre a teoria econômica (§ 42). Queremos que a explicação psicológica da aprendizagem moral seja verdadeira e esteja de acordo com o conhecimento concreto. Mas é claro que é impossível levar em conta os detalhes; esboço, na melhor das hipóteses, apenas as linhas principais. Devemos ter em mente que o propósito da discussão a seguir é examinar a questão da estabilidade e comparar as raízes psicológicas das várias concepções da justiça. O ponto crucial é o modo como os fatos genéricos da psicologia moral afetam a escolha de princípios na posição original. A não ser que a explicação psicológica tenha defeitos que coloquem em dúvida o reconhecimento dos princípios da justiça e não o padrão de utilidade, por exemplo, dela não decorre nenhuma dificuldade irreparável. Também espero que nenhum dos usos da teoria psicológica erre completamente o alvo. De especial importância entre eles é a explicação da base de igualdade.

70. A moralidade de autoridade

Moralidade de autoridade é o nome que darei ao primeiro estágio da seqüência do desenvolvimento moral. Embora a análise de certos aspectos dessa moralidade seja reservada para momento adequado posterior, podemos considerar que a moralidade de autoridade, em sua forma primitiva, é a moralidade da criança. Admito que o senso de justiça é adquirido gradualmente pelos membros mais jovens da sociedade à medida que vão crescendo. A sucessão de gerações e a necessidade de ensinar às crianças atitudes morais (por mais simples que sejam) é uma das condições da vida humana.

Partirei da hipótese de que a estrutura básica de uma sociedade bem-ordenada inclui de alguma forma a família, e portanto que as crianças estão, em primeiro lugar, sujeitas à autoridade legítima de seus pais. Sem dúvida, em uma averiguação mais ampla, a instituição da família pode ser questionada, e outras organizações podem de fato revelar-se preferíveis. Mas, presumivelmente, a explicação da moralidade de autoridade poderia, se necessário, ser ajustada de modo a encaixar-se nesses diferentes sistemas. De qualquer forma, é característico da situação da criança que ela não tenha condições de avaliar a validade dos preceitos e injunções que lhe são impostos por aqueles que ocupam posições de autoridade, nesse caso, os seus pais. Falta à criança tanto o conhecimento quanto o entendimento com base nos quais a orientação de seus pais possa ser desafiada. De fato, a criança não tem nem mesmo o conceito de justificativa, que é adquirido muito mais tarde. Portanto, ela não pode ter fundamentos para duvidar da adequação das injunções de seus pais. Mas, como estamos supondo que a sociedade é bem-organizada, podemos presumir também, para evitar complicações desnecessárias, que esses preceitos são, de uma forma geral, justificáveis. Estão de acordo com uma interpretação razoável dos deveres familiares, segundo a definição dos princípios da justiça.

Podemos supor que os pais amam a criança, e, com o tempo, a criança vem a amar seus pais e a confiar neles. Como ocorre essa mudança? Para responder essa pergunta, suponho o seguinte princípio psicológico: a criança vem a amar seus pais apenas se estes manifestam primeiro o seu amor[9]. Assim, as ações da criança são inicialmente motivadas por certos instintos e desejos, e seus objetivos são regulados (se é que chegam a sê-lo) por um interesse próprio racional (num sentido adequadamente restrito). Embora a criança tenha potencialidade para amar, o seu amor por seus pais é um novo desejo fomentado pelo seu reconhecimento do amor evidente que eles lhe dedi-

cam, e dos benefícios trazidos pelas ações que expressam esse amor.

O amor dos pais pela criança é expresso na sua intenção evidente de cuidar dela, de fazer por ela o que sugere o seu amor racional de criança, e na realização dessas sugestões. O seu amor é demonstrado quando eles sentem prazer com a presença dela, e apóiam o seu senso de competência e auto-estima. Os pais encorajam os seus esforços para dominar as tarefas impostas pelo crescimento, e acolhem com alegria o fato de a criança assumir o seu próprio lugar. Em geral, amar outra pessoa significa não apenas estar preocupado com suas necessidades e carências, mas também afirmar o seu sentimento pessoal. O amor dos pais pela criança, portanto, acaba dando origem ao amor dela por eles. O amor da criança não tem uma explicação instrumental racional: ela não os ama como um meio de atingir os objetivos iniciais de seu próprio interesse. É concebível que, com esse objetivo em vista, a criança pudesse agir como se os amasse, mas isso não seria uma transformação de seus desejos originais. Pelo princípio psicológico apresentado acima, uma nova afeição vai com o tempo nascendo do amor evidente dos pais.

Há vários modos pelos quais essa lei psicológica pode ser decomposta em mais elementos. Assim, é improvável que o reconhecimento pela criança da afeição parental gere diretamente um sentimento correspondente. Podemos imaginar vários outros passos, como segue: quando o amor dos pais pela criança é reconhecido por ela com base em suas intenções evidentes, a criança fica segura de seu valor como pessoa. Ela se torna consciente de que é apreciada em si mesma, por aqueles que para ela são as pessoas poderosas e dominantes de seu mundo. Ela experimenta a afeição dos pais como incondicional; eles se importam com a sua presença e com seus atos espontâneos, e o prazer que ela lhes causa não depende de desempenhos disciplinados que contribuem para o bem-estar dos outros. No devido tempo, a criança vem a confiar nos seus pais e no mundo que a rodeia; e isso a leva a aventurar-se e a testar as suas capacidades em desenvolvimento, sendo apoiada o tempo

todo pela afeição e pelo encorajamento dos pais. Gradualmente, ela adquire várias habilidades e desenvolve um senso de competência que reafirma a sua auto-estima. É no curso de todo esse processo que se desenvolve a afeição da criança por seus pais. Ela os liga ao sucesso e à satisfação que teve em construir o seu mundo, e ao senso que tem de seu próprio valor. E disso nasce o seu amor por eles.

Devemos agora considerar como o amor e a confiança da criança serão demonstrados. Neste ponto, é necessário ter em mente as características peculiares da situação de autoridade. A criança não tem os seus próprios padrões de crítica, já que não tem condições de rejeitar preceitos em bases racionais. Se ama seus pais e confia neles, tenderá a aceitar as suas injunções. Também se esforçará para ser como eles, supondo-se que sejam realmente pessoas dignas de estima, e para aderir aos preceitos que eles impõem. Eles exemplificam, suponhamos, um conhecimento e um poder superiores, e mostram exemplos interressantes do que é exigido. A criança, portanto, aceita o julgamento que fazem dela, e estará inclinada a julgar-se a si própria da maneira como eles a julgam quando ela viola as suas injunções. Ao mesmo tempo, sem dúvida, os seus desejos excedem os limites do permitido, pois, caso contrário, não haveria necessidade desses preceitos. Assim, as normas dos pais são sentidas como restrições, e a criança pode rebelar-se contra elas. Afinal de contas, ela pode não ver nenhum motivo para obedecê-las; em si mesmas, essas normas são proibições arbitrárias, e a criança não tem uma tendência original a fazer as coisas que a mandam fazer. No entanto, se ela realmente ama os seus pais e confia neles, então, uma vez que tenha cedido à tentação, ela está disposta a partilhar da atitude deles face a seus pequenos delitos. Estará inclinada a confessar sua transgressão e a buscar uma reconciliação. Nessas várias inclinações se manifestam os sentimentos de culpa (relativos à autoridade). Sem essas inclinações e outras semelhantes, os sentimentos de culpa não existiriam. Mas também é verdade que a ausência desses sentimentos indicaria uma falta de amor e confiança. Pois, dados a natureza da situação de autoridade e os princípios

da psicologia moral que ligam as atitudes éticas e as atitudes naturais, o amor e a confiança originarão sentimentos de culpa, uma vez desobedecidas as injunções paternas. Admite-se que, no caso da criança, algumas vezes seja difícil distinguir os sentimentos de culpa, por um lado, do medo da punição, por outro, e especialmente do medo da perda do amor e da afeição dos pais. À criança faltam os conceitos necessários para o entendimento das distinções morais, e esse fato se refletirá em seu comportamento. Fiz, entretanto, a suposição de que, mesmo no caso da criança, podemos separar os sentimentos de culpa (relativos à autoridade) do medo e da ansiedade.

À luz desse esboço do desenvolvimento da moralidade da autoridade, parece que as condições que favorecem o seu aprendizado por parte da criança são as seguintes[10]: em primeiro lugar, os pais devem amar a criança, e ser objetos dignos de sua admiração. Desse modo, despertam nela um senso de seu próprio valor e o desejo de tornar-se o tipo de pessoa que eles são. Em segundo lugar, eles devem enunciar regras inteligíveis e claras (e, sem dúvida, justificáveis), adaptadas ao nível de compreensão da criança. Além disso, devem definir os motivos para essas injunções até onde eles podem ser entendidos, e também seguir esses preceitos, na medida em que se aplicarem a eles próprios. Os pais devem exemplificar a moralidade que impõem, e com o passar do tempo tornar explícitos os seus princípios subjacentes. Isso é necessário não só para gerar na criança a propensão a aceitar esses princípios num tempo futuro, mas também para mostrar como eles devem ser interpretados em casos particulares. Presumivelmente, o desenvolvimento moral deixa de ocorrer quando essas condições estão ausentes, e especialmente se as injunções dos pais não são apenas rudes e injustificadas, mas também exercidas por meio de sanções punitivas e até mesmo físicas. A aceitação da moralidade de autoridade pela criança consiste na sua disposição de seguir, independentemente da perspectiva de uma recompensa ou punição, preceitos que não só podem lhe parecer altamente arbitrários, mas que vão no sentido oposto ao de suas inclinações naturais. Se ela adquirir o desejo de obedecer a essas proibições, é

porque percebe que elas lhe são dirigidas por pessoas poderosas que têm o seu amor e a sua confiança, e que também agem em conformidade com eles. A criança conclui então que elas expressam formas de ação que caracterizam o tipo de pessoa que ela gostaria de ser. Na falta de afeição, de exemplo e de orientação, nenhum desses processos pode ocorrer, assim como certamente não ocorrerão em relações sem amor, mantidas por ameaças e reprimendas coercitivas.

A moralidade de autoridade da criança é primitiva porque, em sua maior parte, consiste em uma coleção de preceitos, e ela não pode compreender o sistema maior do justo e da justiça dentro do qual as regras que lhe são impostas podem ser justificadas. Mas, mesmo uma moralidade de autoridade desenvolvida, na qual a base das regras pode ser entendida, mostra várias dessas características, e contém qualidades e defeitos semelhantes. Tipicamente, existe uma pessoa que possui autoridade que é amada e na qual se confia, ou pelo menos é aceita como digna de sua posição, e o dever implícito para a obediência às suas determinações. Não lhe cabe considerar as conseqüências, ficando isso a cargo daqueles que ocupam as posições de autoridade. As qualidades valorizadas são a obediência, a humildade e a fidelidade às pessoas que detêm a autoridade; os principais defeitos são a desobediência, a independência e a temeridade. Devemos fazer o que é esperado sem questionar, pois não agir assim expressa dúvida e desconfiança, uma certa arrogância e a tendência à dúvida. É claro que a moralidade da autoridade deve estar subordinada aos princípios do justo e da justiça, que são os únicos que podem determinar quando essas exigências extremas, ou restrições análogas, se justificam. A moralidade de autoridade para a criança é temporária, uma necessidade que surge da sua situação peculiar e de seu alcance limitado. Além disso, o paralelo teológico é um caso especial que, em vista do princípio da liberdade igual, não se aplica à estrutura básica da sociedade (§ 33). Assim, a moralidade de autoridade só tem um papel restrito nas organizações sociais fundamentais, e só pode ser justificada quando as exigências incomuns da atividade em questão tornam essencial que se conceda a cer-

tos indivíduos as prerrogativas da liderança e do comando. Em todos os casos, o alcance dessa moralidade é governado pelos princípios da justiça.

71. A moralidade de grupo

O segundo estágio do desenvolvimento moral é o da moralidade do grupo. Esse estágio cobre uma ampla gama de casos, dependendo do grupo em questão, e pode até incluir a comunidade nacional como um todo. Enquanto a moralidade da autoridade para a criança consiste em grande parte numa coleção de preceitos, o conteúdo da moralidade de grupo é ditado pelos padrões morais adequados ao papel do indivíduo nas várias associações às quais pertence. Esses padrões incluem as regras da moralidade ditadas pelo senso comum, juntamente com os ajustes necessários para adequá-las à posição particular de um indivíduo; e são impressos nele pela aprovação ou pela desaprovação daqueles que detêm a autoridade, ou pelos outros membros do grupo. Assim, nesse estágio a própria família é considerada como uma pequena associação, geralmente caracterizada por uma hierarquia definida, na qual cada membro tem certos direitos e deveres. À medida que a criança cresce, aprende os padrões de conduta adequados para alguém na sua posição. As virtudes de um bom filho ou de uma boa filha são explicadas, ou pelos menos transmitidas pelas expectativas dos pais, que se manifestam através suas aprovações e desaprovações. De forma semelhante, existe o grupo da escola e o da vizinhança, e também certas formas de cooperação a curto prazo, embora não menos importantes para esse fim, como os jogos e brincadeiras com seus colegas. Correspondendo a essas ordenações, aprendemos as virtudes de um bom aluno e colega de classe, e os ideais de um bom parceiro e companheiro. Esse tipo de visão moral se estende aos ideais adotados posteriormente na vida, e também a várias funções e ocupações adultas, à posição familiar, e até mesmo ao lugar de uma pessoa como membro da sociedade. O conteúdo desses ideais é dado pelas

várias concepções de boa esposa e bom marido, bom amigo e cidadão, e assim por diante. Assim, a moralidade do grupo inclui um grande número de ideais, sendo cada um definido de modo adequado para a respectiva função ou papel. Nosso entendimento moral aumenta à medida que, no curso da vida, mudamos de lugar passando por uma seqüência de posições. A seqüência correspondente de ideais exige cada vez mais um maior juízo intelectual e discriminações morais mais refinadas. Está claro que alguns desses ideais também são mais abrangentes que outros, e impõem exigências bastante diferentes ao indivíduo. Como veremos, a obrigação de seguir certos ideais nos conduz, de forma bastante natural, a uma moralidade de princípios.

Presumivelmente, cada ideal particular pode ser explicado no contexto dos objetivos e propósitos do grupo ao qual o papel ou a função em questão pertencem. No devido tempo, uma pessoa elabora uma concepção de todo o sistema de cooperação que define o grupo e os objetivos a que ela serve. Ela sabe que os outros têm deveres diferentes, dependendo de seu lugar no esquema cooperativo. Assim, acaba aprendendo a adotar o ponto de vista dos outros e a ver as coisas a partir da perspectiva deles. Parece plausível, então, supor que adquirir uma moralidade de grupo (representada por alguma estrutura de ideais) depende do desenvolvimento de habilidades intelectuais necessárias para que consideremos as coisas a partir de uma variedade de pontos de vista, pensemos nelas em conjunto, como aspectos de um único sistema de cooperação. De fato, quando o consideramos, o conjunto necessário de habilidades é bastante complexo[11]. Em primeiro lugar, precisamos reconhecer que existem esses diferentes pontos de vista, que as perspectivas dos outros não são iguais à nossa. Porém, devemos não apenas aprender que as coisas parecem diferentes para eles, mas que eles têm diferentes necessidades e objetivos, e diferentes planos e motivações; e devemos aprender como perceber esses fatos a partir de seu discurso, de sua conduta e de seu semblante. Em seguida, precisamos identificar as características que definem essas perspectivas, o que é que os outros geral-

mente querem e desejam, e quais são as opiniões e crenças que os controlam. Só assim podemos entender e avaliar as suas ações, intenções e motivos. A não ser que possamos identificar esses elementos principais, não conseguiremos nos colocar no lugar de outra pessoa e descobrir o que faríamos em sua posição. Para desenvolver essas qualidades, sem dúvida, precisamos saber qual realmente é a perspectiva da outra pessoa. Mas, finalmente, tendo entendido a situação do outro, ainda nos resta regular a nossa própria conduta de modo apropriado em referência a ela.

Esse procedimento é fácil para os adultos, pelo menos num certo grau mínimo, mas é difícil para as crianças. Sem dúvida, isso explica em parte por que os preceitos da primitiva moralidade de autoridade da criança são geralmente expressos em termos que se referem ao comportamento externo, e por que os motivos e as intenções são em grande parte ignorados pelas crianças em sua avaliação de ações. A criança ainda não domina a arte de perceber a pessoa dos outros, ou seja, a arte de discernir suas convicções, intenções e sentimentos, de modo que é impossível que um conhecimento desses elementos caracterize a interpretação que ela faz do comportamento das outras pessoas. Além disso, a sua habilidade de colocar-se no lugar dos outros ainda não foi treinada e pode conduzi-la a erros. Não é surpreendente, então, que esses elementos, tão importantes para o ponto de vista moral final, não sejam considerados no primeiro estágio[12]. Mas essa falta é gradualmente superada à medida que assumimos uma sucessão de vários papéis mais exigentes, com seus esquemas mais complexos de direitos e deveres. Os ideais correspondentes exigem que consideremos as coisas a partir de uma multiplicidade maior de perspectivas, como implica a concepção da estrutura básica.

Mencionei esses aspectos do desenvolvimento intelectual em nome da completude. Não posso considerá-los detalhadamente, mas devemos notar que obviamente eles têm um lugar central na aquisição das concepções morais. A efetividade no aprendizado da arte de perceber o semelhante tende a afetar a sensibilidade moral de uma pessoa; e é igualmente importante entender as complexidades da cooperação social. Mas essas

habilidades não são suficientes. Alguém cujos desígnios são puramente manipulativos, e que deseja explorar os outros em benefício próprio, deve da mesma forma, se lhe faltar um poder irresistível, possuir essas habilidades. Os truques de persuasão e da astúcia exigem os mesmos dotes intelectuais. Devemos, então, examinar como nos apegamos aos nossos companheiros de grupo, e, mais tarde, às organizações sociais de uma forma geral. Consideremos o caso de um grupo cujas regras comuns são reconhecidas por todos como justas. Ora, como ocorre que aqueles que tomam parte na organização fiquem vinculados por laços de amizade e confiança mútua, e que confiem que cada um fará a sua parte? Podemos supor que esses sentimentos e atitudes foram gerados pela participação no grupo. Assim, quando a pessoa implementa a sua capacidade para sentimentos de companheirismo, adquirindo laços de acordo com a primeira lei psicológica, então, na medida em que os seus consócios, com evidente intenção, correspondem aos seus deveres e obrigações, essa pessoa desenvolve sentimentos amigáveis em relação a eles, juntamente com sentimentos de confiança. E esse princípio é uma segunda lei psicológica. À medida que os indivíduos, um a um, ou em grupos (devidamente limitados em tamanho) entram no grupo ao longo de um período de tempo, eles adquirem esses laços quando os outros consócios mais antigos fazem a sua parte e correspondem ao ideal de sua posição. Assim, se os indivíduos que se associam a um sistema de cooperação social agem regularmente com a evidente intenção de apoiar suas regras justas (ou eqüitativas), laços de amizade e confiança mútua tendem a se desenvolver entre eles, vinculando-os ao sistema de forma ainda mais forte.

Uma vez estabelecidos esses laços, uma pessoa tende a adquirir sentimentos de culpa (relativos ao grupo) quando não cumpre a sua parte. Esses sentimentos se manifestam de várias formas, por exemplo, na inclinação de sanar os males causados aos outros (reparação), se tais males ocorreram, assim como numa disposição de admitir que o que se fez foi injusto (errado) e pedir desculpas por isso. Sentimentos de culpa também

são demonstrados quando alguém concorda com a adequação da punição e da censura, e quando fica mais difícil sentir-se furioso ou indignado com os outros se, da mesma forma, eles não cumprem a sua parte. A ausência dessas inclinações revelaria uma falta de laços de amizade e confiança mútua. Indicaria uma disposição a associar-se com os outros sem que se respeitassem os padrões e critérios das expectativas legítimas que são publicamente reconhecidos e utilizados por todos para julgar seus desentendimentos. Uma pessoa sem esses sentimentos de culpa não tem escrúpulos a respeito dos problemas que atingem os outros, nem se incomoda com a quebra de confiança pela qual eles são enganados. Mas quando existem as relações de amizade e confiança, essas inibições e reações tendem a ser estimuladas se alguém não consegue cumprir seus deveres e obrigações. Se esses condicionamentos emocionais não estão presentes, existe, na melhor das possibilidades, apenas uma falsa demonstração de sentimentos de companheirismo e confiança mútua. Assim, justamente como, no primeiro estágio, certas atitudes naturais se desenvolvem na direção dos pais, também aqui os laços de amizade e confiança crescem entre os consócios. Em cada caso, certas atitudes naturais subjazem aos sentimentos morais correspondentes: a ausência desses sentimentos manifestaria a ausência dessas atitudes.

Podemos supor que a segunda lei psicológica se aplica de modos semelhantes à primeira. Uma vez que os projetos de um grupo são reconhecidas como justos (e, nos papéis mais complexos, os princípios da justiça são interpretados e servem para definir o ideal adequado), assegurando assim que todos os seus membros se beneficiem de suas atividades e saibam disso, a conduta dos outros ao fazerem a sua parte é considerada como benéfica para todos. Aqui, a evidente intenção de honrar as próprias obrigações e deveres é vista como uma forma de boa vontade, e esse reconhecimento, por seu turno, desperta sentimentos de amizade e confiança. Com o passar do tempo, os efeitos recíprocos do fato de todos fazerem a sua parte fortalecem uns aos outros até que uma forma de equilíbrio é atingida. Mas podemos também supor que os novos membros do grupo

reconhecem modelos morais, ou seja, pessoas que são de várias formas admiradas e que exibem em alto grau o ideal correspondente à sua posição. Esses indivíduos demonstram talentos e habilidades, e virtudes de caráter e temperamento, que atraem a nossa imaginação e despertam em nós o desejo de sermos como eles, e capazes de fazer as mesmas coisas. Em parte, esse desejo de emulação nasce da consideração de seus atributos como pré-requisitos para suas posições mais privilegiadas, mas também é um efeito associado do princípio aristotélico, já que apreciamos a demonstração de atividades mais complexas e sutis, e essas realizações tendem a criar em nós um desejo de fazer as mesmas coisas. Assim, quando os ideais morais pertencentes às várias funções de uma associação justa são rigorosamente cumpridos com intenção evidente por pessoas simpáticas e admiráveis, esses ideais tendem a ser adotados por aqueles que testemunham as suas realizações. Essas concepções são percebidas como uma forma de boa vontade, e as atividades na qual são exemplificadas como manifestações de excelência, que os outros podem também apreciar. Como antes, os mesmos dois processos psicológicos estão presentes: outras pessoas agem com a evidente intenção de promover o nosso bem-estar e, ao mesmo tempo, exibem qualidades e modos de desempenhar tarefas que nos atraem e despertam em nós o desejo de tomá-las como modelo.

A moralidade de grupo assume muitas formas, dependendo do grupo e do papel em questão, e essas formas representam vários níveis de complexidade. Mas se considerarmos os cargos mais exigentes, que são definidos pelas principais instituições da sociedade, os princípios da justiça serão reconhecidos como reguladores da estrutura básica, e pertencentes ao conteúdo de vários ideais importantes. De fato, esses princípios se aplicam ao papel de cidadão assumido por todos, já que todos, e não apenas aqueles que abraçam a vida pública, devem ter opiniões políticas concernentes ao bem comum. Assim, podemos supor que existe uma moralidade de grupo na qual os membros da sociedade se consideram como pessoas iguais, como amigos e consócios, reunidos em um sistema de cooperação que

tem como objetivo reconhecido o bem de todos, e que é governado por uma concepção comum da justiça. O conteúdo dessa moralidade é caracterizado pelas virtudes voltadas para a cooperação: a da justiça e eqüidade, a da fidelidade e confiança, a da integridade e imparcialidade. Os vícios típicos são a avidez e a falta de eqüidade, a desonestidade e a falsidade, o preconceito e a parcialidade. Entre consócios, cometer essas faltas tende a gerar sentimentos de culpa (relativos ao grupo) de um lado, e de ressentimento e indignação do outro. Essas atitudes morais inevitavelmente existirão, uma vez que estejamos vinculados àqueles que conosco cooperam em um esquema justo (ou eqüitativo).

72. A moralidade de princípios

Alguém que atinge as formas mais complexas da moralidade de grupo, expressas, por exemplo, pelo ideal de cidadania igual, certamente tem um entendimento dos princípios da justiça. Também desenvolveu um apego a vários indivíduos e comunidades em particular, e está disposto a seguir os padrões morais que se aplicam a ele nas várias posições que ocupa, e que são sustentados pela aprovação ou desaprovação social. Tendo-se associado a outros e aspirando a corresponder a essas concepções éticas, está interessado em conquistar aceitação para a sua conduta e seus objetivos. Pareceria que, embora o indivíduo entenda os princípios da justiça, o seu motivo para obedecê-los, pelo menos por algum tempo, nasce em grande parte de seus laços de amizade e companheirismo com os outros, e de seu interesse pela aprovação da sociedade num sentido mais amplo. Eu gostaria agora de considerar o processo pelo qual um indivíduo se apega a esses próprios princípios de ordem superior, de modo que, assim como durante a fase anterior da moralidade de grupo, ele pode gostar de ser um bom parceiro, por exemplo, agora ele deseja ser uma pessoa justa. A concepção segundo a qual se deve agir de forma justa e promover as instituições justas vem a ter para ele uma atração análoga àquela exercida antes por ideais secundários.

Ao pensarmos no modo como essa moralidade de princípios pode surgir (princípios aqui significando princípios básicos, tais como aqueles considerados na posição original), devemos observar que a moralidade de grupo conduz naturalmente a um conhecimento dos padrões de justiça. Pelo menos em uma sociedade bem-organizada, esses padrões não apenas definem a concepção pública da justiça, mas também os cidadãos adquirem um interesse nas relações políticas, e aqueles que ocupam cargos legislativos, judiciais e outros semelhantes, são constantemente chamados a aplicá-los e interpretá-los. Eles muitas vezes têm de adotar o ponto de vista dos outros, não simplesmente com o objetivo de descobrir o que irão querer e provavelmente fazer, mas também com o propósito de atingir um equilíbrio razoável entre reivindicações conflitantes e de ajustar os vários ideais secundários da moralidade de grupo. Colocar em prática os princípios da justiça exige que adotemos os pontos de vista definidos pela seqüência de quatro estágios (§ 31). Conforme a situação o exija, adotamos a perspectiva de uma convenção constituinte, ou de uma assembléia legislativa, ou outra. Acabamos por adquirir um domínio desses princípios, entendendo os valores que eles garantem e o modo como eles trazem benefícios para todos. Isso conduz à aceitação desses princípios segundo uma terceira lei psicológica. Essa lei afirma que, quando as atitudes de amor e confiança, e de sentimentos de amizade e de confiança mútua, foram elaboradas de acordo com as duas leis psicológicas precedentes, o reconhecimento de que nós e aqueles com os quais nos preocupamos somos os beneficiários de uma instituição justa estabelecida e duradoura tende a criar em nós o senso de justiça correspondente. Desenvolvemos um desejo de aplicar os princípios da justiça e de agir em conformidade com eles no momento em que percebemos como as organizações sociais que os representam promoveram o nosso bem e o bem daqueles com os quais nos associamos. No devido tempo, passamos a apreciar o ideal da cooperação humana justa.

Ora, um senso de justiça se manifesta pelo menos de duas maneiras. Primeiro, nos leva a aceitar as instituições justas que

se aplicam a nós e das quais nós e nossos consócios nos beneficiamos. Tendemos a nos sentir culpados quando não honramos nossos deveres e obrigações, mesmo não estando vinculados por nenhum sentimento especial de companheirismo àqueles às custas dos quais conseguimos vantagens. Pode ser que eles ainda não tenham tido oportunidades suficientes para demonstrar uma intenção clara de fazer a sua parte, e portanto não são objetos desses sentimentos, como os define a segunda lei psicológica. Ou, ainda, o esquema institucional em questão pode ser tão grande que laços particulares nunca florescem de forma generalizada. De qualquer forma, o corpo de cidadãos como um todo não se liga por laços de companheirismo entre os indivíduos, mas pela aceitação de princípios públicos da justiça. Embora cada cidadão seja amigo de alguns cidadãos, nenhum deles é amigo de todos. Mas sua lealdade comum à justiça fornece uma perspectiva unificada a partir da qual eles podem resolver suas divergências. Em segundo lugar, um senso de justiça fomenta uma disposição de trabalhar em favor (ou pelo menos de não trabalhar contra) a construção de instituição justas, e no sentido de reformar as instituições existentes quando a justiça o exija. Desejamos agir segundo o dever natural de promover ordenações justas. E essa inclinação vai além do apoio àqueles sistemas particulares que promoveram o nosso bem. Ela busca estender a concepção incorporada nesses sistemas a outras situações, promovendo o bem da comunidade num sentido mais amplo.

Quando vamos contra o nosso senso de justiça, explicamos nosso sentimento de culpa referindo-nos aos princípios da justiça. Esses sentimentos, então, são explicados de forma bastante diferente do que acontece com as emoções causadas pela culpa em relação à autoridade e ao grupo. O desenvolvimento moral está agora completo, e pela primeira vez experimentamos sentimentos de culpa no sentido estrito; e o mesmo se aplica às outras emoções morais. No caso da criança, a noção de um ideal moral, e a pertinência das intenções e motivos, não são compreendidas, e portanto o contexto adequado para sentimentos de culpa (relativos aos princípios) não existe. E, na moralidade de grupo, os sentimentos morais dependem essencialmente de laços de amizade e confiança que temos com indivíduos ou comunidades específicos, e a conduta moral se baseia em grande parte no fato de querermos a aprovação de nossos consócios. Isso pode ainda ser verdadeiro nas fases mais exigentes dessa moralidade. Os indivíduos em seu papel de cidadãos, com um pleno entendimento do conteúdo dos princípios da justiça, podem ser levados a agir de acordo com eles principalmente devido aos seus laços com pessoas particulares, ou a um apego à sua própria sociedade. Uma vez aceita uma moralidade de princípios, entretanto, as atitudes morais deixam de estar unicamente ligadas ao bem-estar e à aprovação de indivíduos ou grupos específicos, e são moldadas por uma concepção do justo escolhida independentemente dessas contingências. Nossos sentimentos morais manifestam uma independência em relação às circunstâncias acidentais de nosso mundo, sendo que o significado dessa independência é dado pela descrição da posição original e de sua interpretação kantiana.

Mas, embora os sentimentos morais sejam, nesse sentido, independentes das contingências, nosso apego natural a pessoas e grupos específicos ainda tem um lugar apropriado. Pois, dentro da moralidade de princípios, as infrações que, anteriormente, originavam culpa e ressentimento (em relação ao grupo), e outros sentimentos morais, ocasionam agora esses sentimentos no sentido estrito. Fazemos referência aos princípios pertinentes quando explicamos nossas emoções. Entretanto, quando os laços naturais de amizade e confiança mútua estão presentes, esses sentimentos morais são mais intensos do que quando eles estão ausentes. Vínculos concretos elevam o sentimento de culpa e indignação, ou qualquer sentimento que estiver envolvido, até mesmo no estágio da moralidade de princípios. Ora, admitindo que essa elevação seja adequada, disso decorre que a violação desses laços naturais é um mal. Pois, se presumirmos que, digamos, um sentimento racional de culpa (ou seja, um sentimento de culpa que surge da correta aplicação de princípios morais à luz de crenças verdadeiras e razoáveis) implica uma falta de nossa parte, e que um sentimento de culpa maior

implica uma falta maior, então, de fato, a quebra de confiança e a traição de amizades, e gestos semelhantes, são especialmente proibidos. A violação desses laços em relação a determinados indivíduos ou grupos provoca sentimentos morais mais intensos, e isso implica que essas ofensas são piores. Com certeza, a falsidade e a infidelidade constituem sempre um mal, sendo contrárias às obrigações e deveres naturais. Mas não são sempre um mal na mesma medida. São piores toda vez que laços e afeição e boa-fé foram formados, e essa consideração é relevante quando elaboramos as regras de prioridade adequadas.

À primeira vista, pode parecer estranho que venhamos a ter o desejo de agir segundo uma concepção do justo e da justiça. Como é possível que princípios morais conquistem a nossa afeição? Na justiça como eqüidade, há várias respostas para essa pergunta. Em primeiro lugar, como já vimos (§ 25), os princípios morais necessariamente têm um certo conteúdo. Como são escolhidos por pessoas racionais para o julgamento de reivindicações concorrentes, eles definem modos já aceitos de promover os interesses humanos. As instituições e as ações são avaliadas com base na garantia que dão a esses objetivos; e portanto princípios inúteis, por exemplo, o de que não se deve olhar para o céu às terças-feiras, são rejeitados como restrições incômodas e irracionais. Na posição original, as pessoas não têm motivos para reconhecer padrões desse tipo. Mas, em segundo lugar, também acontece que o senso de justiça é um prolongamento do amor pela humanidade. Já observei anteriormente (§ 30), que a benevolência fica sem rumo quando os muitos objetos de seu amor se opõem uns aos outros. É necessário que os princípios da justiça a orientem. A diferença entre o senso de justiça e o amor pela humanidade é que este último é supererrogatório, indo além das exigências morais, e não invocando as isenções permitidas pelos princípios de obrigação e dever naturais. Porém, está claro que os objetos desses dois sentimentos estão intimamente ligados, sendo definidos em grande parte pela mesma concepção da justiça. Se um deles parece natural e inteligível, o mesmo acontece com o outro. Além disso, sentimentos de culpa e indignação são gerados pelos da-

nos e privações injustificadamente causados aos outros por nós mesmos ou por terceiros, e nosso senso de justiça fica ofendido da mesma maneira. O conteúdo dos princípios da justiça explica esse fato. Finalmente, a interpretação kantiana desses princípios demonstra que, ao agirem de acordo com eles, os homens expressam a sua natureza de seres racionais livres e iguais (§ 40). Como fazer isso constitui parte do seu bem, o senso de justiça tem como objetivo o seu bem-estar de uma forma ainda mais direta. Apóia as ordenações que possibilitam que todos expressem sua natureza comum. De fato, sem um senso de justiça comum ou coincidente, o civismo não pode existir. O desejo de agir de maneira justa não é, portanto, uma forma de obediência cega a princípios arbitrários sem relação com objetivos racionais.

Não pretendo, é claro, argumentar que a justiça como eqüidade é a única doutrina capaz de interpretar o senso de justiça de um modo natural. Como observa Sidgwick, um utilitarista não se considera nunca como alguém que age apenas em nome de uma lei impessoal, mas sim para o bem de algum ser ou seres por quem nutre um certo grau de sentimento de companheirismo[13]. A visão utilitarista, e sem dúvida também o perfeccionismo, satisfazem a visão de que o sentimento de justiça pode ser caracterizado de forma a ser psicologicamente compreensível. O melhor seria que uma teoria apresentasse uma descrição de um estado de coisas idealmente justo, uma concepção de uma sociedade bem-organizada de tal modo que a aspiração a implementar e manter esse estado de coisas, correspondesse ao nosso bem e fosse um prolongamento de nossos sentimentos naturais. Uma sociedade perfeitamente justa seria parte de um ideal que seres humanos racionais pudessem desejar acima de qualquer coisa, depois de adquirirem pleno conhecimento e experiência daquilo que o constitui[14]. O conteúdo dos princípios da justiça, o modo como eles são deduzidos, e os estágios do desenvolvimento moral mostram como, na justiça como eqüidade, essa interpretação é possível.

Pareceria, então, que a doutrina do ato de pura consciência é irracional. Essa doutrina afirma, em primeiro lugar, que a

mais elevada motivação moral é o desejo de fazer o que é correto e justo simplesmente porque é correto e justo, nenhuma outra explicação sendo apropriada; e, em segundo lugar, que embora outros motivos tenham certamente algum valor moral, por exemplo, o desejo de fazer o que é certo porque procedendo assim aumentamos a felicidade humana, ou porque tendemos a promover a igualdade, esses desejos têm menos valor moral do que o de fazer o que é correto unicamente por ser correto. Ross acredita que o senso do justo é um desejo de um objeto distinto (e não analisável), já que uma propriedade específica (e não analisável) caracteriza as ações que constituem nosso dever. Os outros desejos que têm valor moral, embora sejam realmente desejos de coisas ligadas ao que é justo, não são desejos do justo como tal[15]. Mas, nessa interpretação, ao senso de justo falta qualquer motivo aparente; ela parece uma preferência por chá em vez de café. Embora uma preferência assim possa existir, atribuir-lhe um papel regulador da estrutura básica da sociedade é absolutamente sem fundamento; e não deixa de sê-lo pelo fato de essa preferência vir mascarada por uma feliz e necessária ligação com argumentos razoáveis a favor dos juízos sobre o justo.

Mas, para alguém que entende e aceita a doutrina contratualista, o sentimento de justiça não difere do desejo de agir segundo os princípios que indivíduos racionais aceitariam em uma situação inicial que concede a todos uma representação igual como pessoas morais. Nem é diferente de querer agir de acordo com os princípios que expressam a natureza do homens como seres racionais livres e iguais. Os princípios da justiça correspondem a essas descrições e esse fato nos permite dar uma interpretação aceitável do senso de justiça. À luz da teoria da justiça, entendemos como os sentimentos morais podem ter uma função reguladora em nossa vida, e têm o papel que lhes é atribuído pelas condições formais impostas aos princípios morais. O fato de sermos governados por esses princípios significa que queremos viver com os outros em termos que todos reconheceriam como eqüitativos, de uma perspectiva que todos aceitariam como razoável. O ideal de pessoas cooperando nessa base exerce uma atração natural sobre nossos sentimentos.

Finalmente, podemos observar que a moralidade de princípios assume duas formas, uma correspondente ao senso de justo e de justiça, e outra ao amor pela humanidade e pelo autodomínio. Como já notamos, a segunda forma é supererrogatória, ao passo que a primeira não o é. Em sua forma normal de justo e justiça, a moralidade de princípios inclui as virtudes das moralidades de autoridade e de grupo. Define o último estágio no qual todos os ideais secundários são finalmente entendidos e organizados em um sistema coerente por meio de princípios adequadamente gerais. As qualidades das outras moralidades recebem a sua explicação e justificativa dentro do sistema mais amplo; e suas respectivas reivindicações são ajustadas pelas prioridades atribuídas à concepção mais abrangente. A moralidade de supererrogação tem dois aspectos, dependendo da direção na qual as exigências da moralidade de princípios são espontaneamente ultrapassadas. Por um lado, o amor pela humanidade se manifesta na promoção do bem comum de modos que vão muito além de nossos deveres e obrigações naturais. Essa moralidade não é para pessoas comuns, e suas qualidades peculiares são as da benevolência, de uma elevada sensibilidade aos sentimentos e necessidades dos outros e de uma humildade adequada, além do desprendimento em relação à própria pessoa. A moralidade de autodomínio, por outro lado, se manifesta em sua forma mais simples na atitude de cumprir sem nenhuma dificuldade as exigências do justo e da justiça. Torna-se verdadeiramente supererrogatória quando o indivíduo exibe as virtudes características de coragem, magnanimidade e autocontrole em ações que pressupõem grande disciplina e treinamento. E isso ele pode fazer ou assumindo espontaneamente cargos e posições que exigem essas virtudes para que os respectivos deveres sejam bem desempenhados, ou então buscando objetivos superiores de um modo consistente com a justiça, mas que ultrapassam as exigências do dever e da obrigação. Assim, as moralidades de supererrogação, próprias ao santo e ao herói, não contradizem as normas do justo e da justiça; são caracterizadas pela adoção voluntária, por parte do eu, de objetivos que são prolongamentos desses princípios, mas que se estendem além do que é imposto por eles[16].

73. Características dos sentimentos morais

Nas próximas seções, discuto mais detalhadamente vários aspectos dos três estágios da moralidade. O conceito de sentimento moral, a natureza das três leis psicológicas, e o processo pelo qual elas se aplicam exigem mais comentários. Abordando o primeiro desses tópicos, eu gostaria de explicar que usarei o termo "sentimento" [*sentiment*] para conjuntos ordenados e permanentes de disposições dominantes, tais como o senso de justiça e o amor pela humanidade (§ 30), e para vínculos duradouros com indivíduos ou associações determinadas, que têm um papel central na vida de uma pessoa. Assim, existem tanto sentimentos naturais como sentimentos morais. Utilizo o termo "atitude" de forma mais genérica. Como os sentimentos [*sentiments*], as atitudes são conjuntos ordenados de disposições, sejam morais ou naturais, mas em seu caso as tendências não precisam ser tão reguladoras ou permanentes. Finalmente, usarei as expressões "sentimento moral" [*moral feeling*] e "emoção moral" [*moral emotion*] para os sentimentos e emoções que experimentamos em ocasiões determinadas. Desejo esclarecer a ligação entre sentimentos morais [moral sentiments], atitudes e sentimentos [*feelings*] morais, e os princípios morais pertinentes[17].

Talvez a melhor forma de elucidar as principais características dos sentimentos morais [*moral sentiments*] seja considerar as várias questões que surgem quando tentamos caracterizá-los, e as várias emoções pelas quais eles são manifestados[18]. Vale a pena observar os modos pelos quais eles se distinguem, tanto entre si quanto em relação às atitudes e sentimentos naturais, com os quais tendem a ser confundidos. Assim, em primeiro lugar, há questões como as seguintes: (a) Quais são as expressões lingüísticas usadas quando queremos expressar que temos um sentimento moral, e quais as variações significativas dessas expressões, se é que existem? (b) Quais são as indicações comportamentais características de um dado sentimento, e de que modos típicos uma pessoa se trai revelando o que sente? (c) Quais são as sensações e sentimentos cinestésicos (*Kinesthetic*) característicos, se é que existem, que estão ligados às emoções morais? Quando uma pessoa está furiosa, por exemplo, pode sentir calor; pode tremer e sentir um aperto no estômago. Pode ser incapaz de falar sem um tremor na voz; e talvez não consiga refrear certos gestos. Embora para um sentimento moral existam essas sensações e manifestações comportamentais características, estas, por sua vez, não constituem o próprio sentimento de culpa, vergonha, indignação, ou o que quer que seja. Essas manifestações e sensações características não são nem necessárias nem suficientes para que, em situações particulares, alguém se sinta culpado, envergonhado ou indignado. Afirmar isso não é negar que algumas sensações e manifestações comportamentais características de perturbação possam ser necessárias para que alguém seja dominado por sentimentos de culpa, vergonha ou indignação. Mas, para ter esses sentimentos, muitas vezes é suficiente que a pessoa diga sinceramente que se sente culpada, envergonhada ou indignada, e que está preparada para dar uma explicação adequada para o fato de sentir-se assim (supondo-se, é claro, que ela aceita a sua explicação como correta).

Essa última consideração introduz a principal questão relativa à distinção entre os sentimentos morais e outras emoções e também entre si, ou seja: (d) Qual é o tipo de explicação definitiva para o fato de se ter um sentimento moral, e como essas explicações diferem de um sentimento para o outro? Assim, quando perguntamos a alguém por que se sente culpado, que tipo de resposta estamos querendo? Certamente, não é qualquer resposta que será aceitável. Uma simples referência a uma punição esperada não basta; isso pode explicar o medo ou a ansiedade, mas não os sentimentos de culpa. Da mesma forma, a menção a danos ou infortúnios que acometeram alguém em conseqüência de suas ações passadas explica sentimentos de pesar, mas não de culpa, e menos ainda de remorso. Sem dúvida, o medo e a ansiedade muitas vezes acompanham os sentimentos de culpa por motivos óbvios, mas essas emoções não devem ser confundidas com os sentimentos morais. Não devemos supor, então, que a experiência da culpa é uma espécie de

mistura de medo, ansiedade e pesar. A ansiedade e o medo não são de modo algum sentimentos morais, e o pesar está ligado a alguma visão de nosso próprio bem, sendo ocasionado, digamos, por não termos conseguido promover nossos interesses de maneira sensata. Até mesmo fenômenos como o sentimento de culpa neurótico, e outros desvios do caso padrão, são aceitos como sentimentos de culpa e não simplesmente como temores e ansiedades irracionais, devido ao tipo especial de explicação para o desvio em relação à norma. Nesses casos, sempre se supõe que uma investigação psicológica mais profunda revelará (ou revelou) a semelhança relevante com outros sentimentos de culpa.

Em geral, constitui uma característica necessária dos sentimentos morais, e faz parte do que os distingue das atitudes naturais, o fato de a explicação da pessoa a respeito de sua experiência invocar um conceito moral e os princípios que lhe são associados. A análise que ela faz de seu sentimento refere-se a um bem ou a um mal reconhecidos. Quando questionamos essa análise, tendemos a oferecer várias formas de sentimentos de culpa como contra-exemplos. Isso é fácil de entender, já que as formas mais precoces de sentimentos de culpa são as da culpa em relação à autoridade, e é improvável que cresçamos sem guardar conosco o que se pode chamar de sentimento de culpa residual. Por exemplo, uma pessoa criada em uma seita religiosa rigorosa pode ter aprendido que ir ao teatro é errado. Embora não acredite mais nisso, ela nos diz que se sente culpada quando freqüenta o teatro. Mas esses não são propriamente sentimentos de culpa, já que essa pessoa não está disposta a pedir desculpas a ninguém, nem decidida a não assistir a uma outra peça, e assim por diante. De fato, ela deveria em vez disso dizer que tem certas sensações e sentimentos de mal-estar, por exemplo, que a fazem lembrar aquilo que sente quando se julga culpada. Admitindo, então, a coerência da doutrina contratualista, a explicação de alguns sentimentos morais baseia-se em princípios do justo que seriam escolhidos na posição original, ao passo que os outros sentimentos morais estão relacionados com o conceito de bem. Por exemplo, uma pessoa se sente culpada

porque sabe que tomou mais do que lhe cabia (segundo a definição de algum sistema justo), ou tratou os outros de forma não eqüitativa. Ou alguém se sente envergonhado porque foi covarde e se omitiu quando devia falar. Não conseguiu corresponder a uma concepção de valor moral que se propusera a atingir (§ 68). O que distingue os sentimentos morais entre si são os princípios e as faltas que as suas explicações tipicamente invocam. Na maioria dos casos, as sensações e manifestações comportamentais características são as mesmas, sendo distúrbios psicológicos e tendo os traços comuns a eles.

Vale a pena notar que a mesma ação pode originar vários sentimentos morais de uma só vez, contanto que, como muitas vezes é o caso, se possa dar a explicação adequada para cada um (§ 67). Por exemplo, uma pessoa que trapaceia pode sentir-se ao mesmo tempo culpada e envergonhada: culpada porque violou um pacto de confiança e promoveu a si mesma de forma não eqüitativa, sua culpa surgindo em resposta aos danos causados aos outros; envergonhada porque, recorrendo a esses meios, condenou-se aos seus próprios olhos (e aos olhos dos outros) como fraca e indigna de confiança, como alguém que faz uso de meios não eqüitativos e escusos para promover os seus objetivos. Essas explicações recorrem a diferentes princípios e valores, distinguindo assim os sentimentos correspondentes; mas ambas se aplicam com freqüência. Podemos acrescentar aqui que, para que uma pessoa tenha um sentimento moral, não é necessário que tudo o que foi afirmado em sua explicação seja verdadeiro; basta que ela própria aceite a explicação. Alguém pode estar incorrendo em erro, portanto, ao pensar que tomou mais do que lhe cabia. É possível que não seja culpado. No entanto, sente-se culpado, já que sua explicação é correta, e embora equivocadas, as convicções que expressa são verdadeiras.

Em seguida, há um grupo de questões concernentes à relação das atitudes morais com a ação: (e) Quais são as intenções, esforços e inclinações características de uma pessoa que experimenta um dado sentimento? Que tipos de coisas ela deseja fazer, ou se julga incapaz de fazer? É uma característica do

homem furioso que ele tente revidar, ou dificultar os objetivos da pessoa que o enfureceu. Quando acometida por sentimentos de culpa, por exemplo, uma pessoa deseja agir adequadamente no futuro, e lutar para modificar a sua conduta nesse sentido. Está inclinada a admitir o que fez e a propor reparação, e também a reconhecer e aceitar as reprovações e punições; além de sentir-se menos capaz de condenar os outros quando se comportam de forma errada. A situação particular determinará quais dessas disposições serão concretizadas; e podemos também supor que o grupo de disposições que podem ser provocadas varia de acordo com a moralidade do indivíduo. Está claro, por exemplo que as expressões típicas da culpa e as explicações adequadas serão bastante diferentes à medida que os ideais e as funções da moralidade de associação se tornarem mais complexos e exigentes; e esses sentimentos, por sua vez, serão distintos das emoções ligadas à moralidade de princípios. Na justiça como eqüidade, essas variações são explicadas em primeira instância pelo conteúdo da visão moral correspondente. A estrutura dos preceitos, ideais e princípios mostra que tipos de explicações são exigidas.

Podemos ainda perguntar: (f) Que emoções e respostas uma pessoa que tem um sentimento particular espera da parte das outras pessoas? Como antecipa a reação deles, o que se manifesta, digamos, nas várias distorções características da interpretação que ela faz da conduta dos outros em relação a ela? Assim, quem se sente culpado, reconhecendo a sua ação como uma transgressão das reivindicações legítimas dos outros, espera que eles se ressintam de sua conduta e o penalizem de diversas formas. Também supõe que terceiros ficarão indignados com ele. Quem se sente culpado, então, está apreensivo em relação ao ressentimento e à indignação dos outros, e também às incertezas que surgem nessa situação. Pelo contrário, quem se sente envergonhado antecipa o desprezo e o escárnio. Essa pessoa ficou aquém de um padrão de excelência, cedeu à fraqueza, e mostrou-se indigna de associar-se com outros que partilham de seus ideais. Sofre com a apreensão de ser excluída e rejeitada, transformada num objeto de escárnio e ridículo.

Assim como os sentimentos de culpa e vergonha têm diferentes princípios em suas explicações, eles também nos levam a antecipar diferentes atitudes por parte das outras pessoas. Em geral, a culpa, o ressentimento e a indignação invocam o conceito de justo, ao passo que a vergonha, o desprezo e o escárnio apelam para o conceito de bem. E essas observações se estendem de forma óbvia aos sentimentos de dever e obrigação (se existirem), à auto-estima e ao senso de próprio valor.

Por fim, podemos perguntar: (g) Quais são as tentações para as ações que dão origem ao sentimento moral, e como esse sentimento é normalmente sanado? Mais uma vez, existem diferenças marcantes entre as emoções morais. Sentimentos de culpa e vergonha têm diferentes contextos e são superados de formas distintas, e essas variações refletem os princípios definidores aos quais se vinculam e as suas bases psicológicas peculiares. Assim, por exemplo, a culpa é aliviada pela reparação e pelo perdão reconciliador; ao passo que a vergonha é desfeita por provas de defeitos sanados, por uma confiança renovada na excelência pessoal. Também é claro, por exemplo, que o ressentimento e a indignação têm as suas soluções características, já que o primeiro é gerado pelo que consideramos ser males causados a nós mesmos, e a segunda concerne aos danos causados aos outros.

Porém, as diferenças entre os sentimentos de culpa e vergonha são tão nítidos que é útil observar como eles se adaptam às distinções feitas entre diferentes aspectos da moralidade. Como já vimos, uma falha em qualquer virtude pode dar origem à vergonha; basta que consideremos a forma de ação correspondente como uma de nossas excelências (§ 67). De modo análogo, um mal pode ocasionar culpa, sempre que os outros são de alguma forma prejudicados, ou têm seus direitos violados. Assim, a culpa e a vergonha refletem a preocupação com os outros e com nós mesmos, preocupação que deve estar presente em toda conduta moral. No entanto, algumas virtudes, e também as qualidades morais que as fortalecem, são mais típicas da perspectiva de um sentimento do que de outro, e portanto estão mais intimamente relacionadas com ele. Assim, em es-

pecial, as qualidades morais superrogatórias preparam o cenário para a vergonha; pois representam as formas mais altas de excelência moral, o amor pela humanidade e o autodomínio, e ao abraçá-las nos arriscamos a fracassar devido à sua própria natureza. Seria um erro, no entanto, enfatizar mais a perspectiva de um sentimento moral do que a de outro na concepção moral completa. Pois a teoria do justo e da justiça se funda na noção de reciprocidade, que concilia os pontos de vista do eu e dos outros como pessoas morais iguais. Essa reciprocidade traz como conseqüência que ambas as perspectivas caracterizam o pensamento e o sentimento moral, geralmente numa medida aproximadamente uniforme. Nem a preocupação com os outros nem com nós mesmos têm prioridade, pois todos são iguais; e o equilíbrio entre as pessoas é dado pelos princípios da justiça. E, nos pontos onde esse equilíbrio pende para um lado, como acontece com as qualidades morais superrogatórias, isso decorre de uma escolha do eu, que espontaneamente assume a parte mais pesada. Assim, embora possamos considerar os pontos de vista do eu e dos outros como historicamente característicos de algumas qualidades morais, ou de certas perspectivas dentro de uma concepção inteira, uma doutrina moral completa inclui ambos. Isoladamente, uma moralidade de vergonha ou de culpa é apenas uma parte de uma visão moral.

Nessas observações, enfatizei dois pontos principais. Em primeiro lugar, as atitudes morais não devem ser identificadas com sensações e manifestações comportamentais características, mesmo que elas existam. Os sentimentos morais exigem certos tipos de explicações. Em segundo lugar, as atitudes morais envolvem a aceitação de virtudes morais específicas; e os princípios que definem essas virtudes são usados para explicar os sentimentos correspondentes. Os juízos que esclarecem emoções diferentes se distinguem entre si pelos padrões citados em suas explicações. A culpa e a vergonha, o remorso e o pesar, a indignação e o ressentimento, ou invocam os princípios que pertencem a diferentes partes da moralidade, ou fazem apelo a eles a partir de pontos de vista diferentes. Uma teoria ética deve explicar essas distinções e encontrar para elas um lugar, embora se possa supor que cada teoria irá tentar fazê-lo à sua maneira.

74. A ligação entre as atitudes morais e as atitudes naturais

Existe um outro aspecto das atitudes morais que observei no esboço do desenvolvimento do senso de justiça, ou seja, a sua relação com certas atitudes naturais[19]. Assim, ao examinarmos um sentimento moral, devemos perguntar: quais são as atitudes naturais, caso existam, com as quais ele está relacionado? Ora, existem aqui duas questões, sendo uma o inverso da outra. A primeira indaga sobre as atitudes naturais que se mostram ausentes quando uma pessoa não tem certos sentimentos morais. Ao passo que a segunda pergunta que atitudes naturais se manifestam presentes quando alguém sente uma emoção moral. Ao esboçar os três estágios do desenvolvimento moral, abordei apenas a primeira questão, já que o seu inverso levanta outros problemas mais difíceis. Afirmei que, no contexto da situação de autoridade, as atitudes naturais infantis de amor e confiança em relação àqueles que detêm a autoridade conduzem a sentimentos de culpa (relativos à autoridade) quando a criança viola as injunções que lhe são dirigidas. A ausência desses sentimentos morais evidenciaria uma falta desses vínculos naturais. De forma semelhante, dentro do quadro da moralidade de associação, as atitudes naturais de amizade e confiança mútua originam sentimentos de culpa quando alguém não cumpre os deveres e obrigações reconhecidos pelo grupo. A ausência desses sentimentos implicaria a ausência desses laços. Essas proposições não devem ser tomadas por seus inversos, pois, embora os sentimentos de indignação e culpa, digamos, possam muitas vezes ser considerados como evidências dessas afeições, pode haver para eles outras explicações. Em geral, os princípios morais são sustentados por várias razões, e a sua aceitação normalmente basta para os sentimentos morais. Com certeza, na teoria contratualista, os princípios do justo e

da justiça têm um certo conteúdo, e, como acabamos de ver, existe um sentido no qual agir de acordo com eles pode ser interpretado como uma preocupação com a humanidade, ou com o bem de outras pessoas. Deixarei de lado a questão de saber se esse fato demonstra que agimos em parte movidos por certas atitudes naturais, especialmente as que envolvem laços com indivíduos em particular, e não simplesmente com base nas formas genéricas de simpatia e benevolência. Certamente, a explicação anterior do desenvolvimento da moralidade supõe que a afeição por pessoas em particular tem um papel essencial na aquisição da moralidade. Mas em que medida essas atitudes são exigidas para a motivação moral posterior é uma questão que pode ficar em aberto, embora eu julgasse surpreendente se esses vínculos não fossem, em certo grau, necessários.

Ora, a ligação entre as atitudes naturais e os sentimentos morais [*moral sentiments*] pode ser expressa da seguinte forma: esses sentimentos [*sentiments*] e atitudes são ambos grupos ordenados de disposições características, e esses grupos coincidem de tal maneira que a ausência de certos sentimentos morais evidencia a ausência de certos laços naturais. Ou, alternativamente, a presença de certos vínculos naturais origina uma tendência a certas emoções morais, desde que o desenvolvimento moral exigido já esteja completo. Podemos ver como isso ocorre através de um exemplo. Se A se preocupa com B, então, a menos que haja uma explicação particular, A tem receio por B quando B está em perigo e tenta vir em sua ajuda. Também, se C planeja tratar B de forma injusta, A se sente indignado com C e tenta impedir que seus planos tenham sucesso. Em ambos os casos, A está disposto a proteger os interesses de B. Além disso, a não ser em circunstâncias especiais, A fica feliz quando está ao lado de B, e quando B sofre algum acidente ou morre, A é acometido de tristeza. Se o dano causado a B é de responsabilidade de A, A sente remorso. O amor é um sentimento [sentiment], com diversos graus de disposições para experimentar e manifestar essas emoções primárias conforme o exija a ocasião, e para agir da maneira adequada[20]. Para confirmar a ligação entre as atitudes naturais e os sentimentos morais

[*moral sentiments*], basta observamos que a disposição da parte de A para sentir remorso quando prejudica B, ou culpa quando viola as reivindicações legítimas de B, ou a disposição de A para sentir indignação quando C procura negar o direito de B, estão intimamente ligadas psicologicamente com as atitudes naturais do amor, como a disposição de sentir-se feliz na presença do outro, ou sentir tristeza quando ele sofre. Os sentimentos morais [*moral sentiments*] são, em alguns aspectos, mais complexos. Em sua forma completa, pressupõem um entendimento e uma aceitação de certos princípios, além de uma habilidade de julgar de acordo com eles. Mas admitindo-se esses fatos, a inclinação para os sentimentos morais parece fazer parte dos sentimentos naturais [*natural sentiments*] tanto quanto a tendência a sentir-se alegre, ou triste. Às vezes o amor se expressa na tristeza, outras vezes na indignação. Qualquer uma dessas emoções sem a outra seria igualmente incomum. O conteúdo dos princípios racionais é tal que torna inteligíveis essas ligações.

Ora, uma conseqüência principal dessa doutrina é que os sentimentos morais são uma característica comum da vida humana. Não poderíamos dispensá-los sem eliminar ao mesmo tempo certas atitudes naturais. Entre pessoas que nunca agiram de acordo com o seu dever de justiça, a não ser quando motivadas pelas razões do interesse próprio e da conveniência, nunca haveria laços de amizade e confiança mútua. Pois quando existem esses vínculos, outras razões são reconhecidas para agirmos de forma eqüitativa. Tudo isso parece razoavelmente óbvio. Mas também decorre do que foi dito que, a não ser quando enganam a si mesmos, os egoístas são incapazes de sentir ressentimento e indignação. Se um egoísta engana um outro, e esse fato é descoberto, nenhum deles tem motivos para se queixar. Ambos rejeitam os princípios da justiça, ou qualquer outra concepção que seja razoável do ponto de vista da posição original; também não experimentam inibição alguma advinda de sentimentos de culpa por não terem cumprido seus deveres. Como vimos, o ressentimento e a indignação são sentimentos morais e portanto pressupõem uma explicação que se refere a

uma aceitação dos princípios do justo e da justiça. Mas suponhamos que as explicações adequadas não possam ser dadas. Negar às pessoas egoístas a capacidade de sentir ressentimento e indignação certamente não equivale a dizer que elas não possam ficar furiosas e irritadas umas com as outras. Uma pessoa que não tem um senso de justiça pode se enfurecer com alguém que não age de forma eqüitativa. Mas a raiva e a irritação são distintas do ressentimento e da indignação; não são, como estes últimos, emoções morais. Nem deveríamos negar que os egoístas queiram que os outros reconheçam os laços de amizade e os tratem de forma amistosa. Mas esses desejos não devem ser confundidos com laços de afeição que nos levam a fazer sacrifícios por nossos amigos. Sem dúvida, existem dificuldades na distinção entre o ressentimento e a raiva, e entre a amizade aparente e a amizade verdadeira. É certo que as manifestações e ações explícitas podem parecer a mesma coisa, quando observamos uma conduta por um tempo limitado. Porém, a longo prazo, geralmente é possível estabelecer a diferença.

Podemos dizer, então, que uma pessoa que não tem um senso de justiça, e que nunca agiria obedecendo às suas exigências, a não ser por motivos de interesse próprio e conveniência, não só é desprovida de laços de amizade, afeição e confiança mútua, mas também é incapaz de sentir ressentimento e indignação. A essa pessoa faltam certas atitudes naturais e sentimentos morais de um tipo particularmente elementar. Em outras palavras, um indivíduo que não tem um senso de justiça também não tem certas atitudes e capacidades fundamentais que se incluem na noção de humanidade. Ora, podemos admitir que os sentimentos morais são desagradáveis num certo sentido amplo do termo; mas não há como evitarmos uma inclinação para esses sentimentos sem que desfiguremos nossa própria pessoa. Essa inclinação é o preço do amor e da confiança, da amizade e da afeição, e de uma devoção às instituições e tradições das quais nos beneficiamos, e que servem aos interesses gerais da humanidade. Além disso, supondo-se que as pessoas têm interesses e aspirações próprias, e que estão dispostas a impor suas reivindicações umas às outras na busca de seus próprios objetivos e ideais – contanto que as condições que originam questões de justiça se apliquem entre elas – é inevitável que, dadas a tentação e a paixão, essa inclinação será manifestada. E como o fato de sermos movidos por objetivos e ideais de excelência implica uma inclinação para a humilhação e à vergonha, e uma ausência de inclinação para a humilhação e a vergonha implica uma falta desses objetivos e ideais, podemos dizer que a vergonha e a humilhação também constituem uma parte da noção de humanidade. Ora, o fato de que ao indivíduo desprovido de um senso de justiça, que portanto não tem inclinação para a culpa, faltam certas atitudes e capacidades fundamentais não deve ser considerado como uma razão para que todos ajam de acordo com o que dita a justiça. Mas tem este significado: pelo entendimento do que seria não ter um senso de justiça – o que também configuraria uma falta de parte de nossa humanidade – somos levados a aceitar que temos esse sentimento [*sentiment*].

Daí decorre que os sentimentos morais são uma parte normal da vida humana. Não podemos dispensá-los sem, ao mesmo tempo, destruirmos também as atitudes morais. E também vimos (§§ 30, 72) que os sentimentos morais [*moral sentiments*] são um prolongamento dessas atitudes, no sentido de que o amor pela humanidade e o desejo de promover o bem comum incluem princípios do justo e da justiça como itens necessários da definição de seu objeto. Nada disso implica negar que nossos sentimentos morais concretos possam ser em vários aspectos irracionais e prejudiciais ao nosso bem. Freud está certo quando considera que essas atitudes são muitas vezes punitivas e cegas, incorporando muitos dos aspectos mais rudes da situação de autoridade, na qual foram adquiridas. O ressentimento e a indignação, sentimentos de culpa e remorso, um senso de dever e a censura dos outros muitas vezes assumem formas perversas e destrutivas, e embotam sem razão a espontaneidade e o prazer humanos. Quando digo que as atitudes morais fazem parte de nossa humanidade, refiro-me às atitudes que invocam na sua explicação os princípios do justo e da

justiça. A plausibilidade da concepção ética implícita é uma condição necessária; e por isso a adequação dos sentimentos morais [moral sentiments] à nossa natureza é determinada pelos princípios que seriam aceitos na posição original[21]. Esses princípios regulam a educação moral e a expressão de aprovação e desaprovação moral, assim como governam a estrutura das instituições. Porém, mesmo que o senso de justiça seja o resultado normal de atitudes naturais humanas em uma sociedade bem-organizada, ainda é verdade que nossos sentimentos morais presentes podem ser irracionais e fúteis. Entretanto, uma das virtudes de uma sociedade bem-organizada é a de que, uma vez eliminada a autoridade arbitrária, os seus membros sofrem muito menos o peso da consciência opressiva.

75. Os princípios da psicologia moral

Em breve devemos examinar a estabilidade relativa da justiça como eqüidade à luz do esboço do desenvolvimento moral. Mas antes disso, eu gostaria de fazer algumas observações sobre as três leis psicológicas. Será útil tê-las formuladas diante de nós. Partindo do pressuposto de que elas representam tendências e são efetivas em circunstâncias iguais, podemos expressá-las como segue:

> Primeira lei: dado que as instituições familiares são justas, e que os pais amam a criança e expressam manifestamente esse amor preocupando-se com o seu bem, então a criança, reconhecendo o amor evidente que sentem por ela, aprende a amá-los.
>
> Segunda lei: dado que a capacidade de uma pessoa para o sentimento de companheirismo tornou-se uma realidade quando ela adquiriu vínculos de acordo com a primeira lei, e dado que uma organização social é justa e esse fato é publicamente reconhecido por todos, então essa pessoa desenvolve laços de amizade e confiança em relação aos outros na associação, à medida que estes, com evidente intenção, cumprem seus deveres e obrigações, e correspondem aos ideais de sua situação.
>
> Terceira lei: dado que a capacidade de uma pessoa para o sentimento de companheirismo foi realizada quando ela criou vínculos de acordo com as duas primeiras leis, e dado que as instituições de uma sociedade são justas e esse fato é publicamente reconhecido por todos, então essa pessoa adquire o senso de justiça correspondente, à medida que reconhece que ela e aqueles por quem se interessa se beneficiam dessas organizações.

Talvez a característica mais notável dessas leis (ou tendências) seja o fato de sua formulação referir-se a um contexto institucional como sendo justo, e, nas duas últimas, como sendo publicamente reconhecido por todos como tal. Os princípios da psicologia moral têm um lugar para uma concepção da justiça; e formulações diferentes desses princípios aparecem quando concepções diferentes são utilizadas. Assim, alguma visão da justiça entra na explicação do desenvolvimento do sentimento [*sentiment*] correspondente; hipóteses sobre esse processo psicológico incorporam noções morais, mesmo que essas noções sejam entendidas apenas como uma parte da teoria psicológica. Tudo isso parece bastante óbvio, e admitindo-se que os ideais éticos possam ser formulados de maneira clara, não é difícil perceber a plausibilidade de leis desse tipo. O esboço precedente do desenvolvimento moral indica como essas questões podem ser elaboradas. Afinal de contas, o senso de justiça é uma disposição permanente de adotar o ponto de vista moral e de querer agir obedecendo às suas regras, pelo menos na medida em que os princípios da justiça o definem. É pouco surpreendente que esses princípios devam estar envolvidos na formação desse sentimento [*sentiment*] regulador. De fato, parece provável que nosso entendimento da aprendizagem moral não possa ir muito além de nossa compreensão das concepções morais que devem ser aprendidas. De forma análoga, o nosso entendimento de como aprendemos a nossa língua é limitado pelo que sabemos sobre a sua estrutura gramatical e semântica. Assim como a psicolingüística depende da lingüística, também a teoria da aprendizagem moral depende de uma explicação da natureza da moralidade e de suas várias formas. Nossas idéias ditadas pelo senso comum relativas a essas questões não satisfazem os objetivos da teoria.

Com certeza, alguns preferem que as teorias sociais evitem o uso de noções morais. Por exemplo, eles podem querer

explicar a formação da laços afetivos através de leis referentes à freqüência de interação entre aqueles que estão envolvidos em alguma tarefa comum, ou à regularidade com que algumas pessoas tomam a iniciativa ou exercem uma orientação autoritária. Assim, uma lei pode afirmar que entre pessoas iguais que cooperam juntas, onde a igualdade é definida pelas regras aceitas, quanto mais os indivíduos interagem entre si, tanto maior é a probabilidade de laços de amizade se desenvolverem entre eles. Uma outra lei pode afirmar que quanto mais uma pessoa em posição de autoridade exerce seus poderes e conduz os que a ela estão submetidos, tanto mais estes virão a respeitá-la[22]. Mas como essas leis (ou tendências) não mencionam a justiça (ou a eqüidade) da organização em questão, elas são fatalmente limitadas em seu alcance. Aqueles que se submetem a uma pessoa em posição de autoridade com certeza a consideram de forma diferente, dependendo de toda a organização ser ou não justa e bem-estruturada para promover o que eles consideram ser os seus interesses legítimos. O mesmo se aplica à cooperação entre pessoas iguais. As instituições são padrões de conduta humana definidos por sistemas públicos de regras, e o próprio fato de alguém ocupar os cargos e posições definidos por elas geralmente indica certas intenções e objetivos. A justiça ou a injustiça das organizações da sociedade e as convicções dos homens sobre essas questões influenciam profundamente os sentimentos sociais; em grande medida, determinam como consideramos o fato de outra pessoa aceitar ou rejeitar uma instituição, ou sua tentativa de reformá-la ou defendê-la.

Pode-se objetar que muitas teorias sociais são muito satisfatórias, sem usar nenhuma idéia moral. O exemplo óbvio é a economia. Entretanto, a situação da teoria econômica é peculiar, porque muitas vezes podemos pressupor uma estrutura fixa de regras e restrições que definem as ações possíveis para os indivíduos e as empresas, e certas suposições motivacionais simplificadoras são altamente plausíveis. A teoria de preços (pelo menos em suas partes mais elementares) é um exemplo disso. Não se considera a razão por que os compradores e os vendedores se comportam de acordo com as regras da lei que governa a atividade econômica; ou como as preferências se formam ou como se estabelecem as normas legais. Em sua maioria, essas questões são tidas como dadas, e em um certo nível não há objeção a esse fato. Por outro lado, a assim chamada teoria econômica da democracia, a visão que estende as idéias e métodos básicos da teoria de preços ao processo político, deve ser considerada com cautela, apesar de todos os seus méritos[23]. Pois uma teoria que aborda um regime constitucional não pode considerar as regras como dadas, nem simplesmente supor que elas serão seguidas. É claro que o processo político é sobretudo um processo para estabelecer e revisar leis, e para tentar controlar os setores legislativo e executivo do governo. Mesmo que tudo seja feito de acordo com procedimentos constitucionais, precisamos explicar por que eles são aceitos. Nada semelhante às restrições de um mercado competitivo se aplica nesse caso; e não existem sanções legais, no sentido ordinário, para muitos tipos de ações inconstitucionais exercidas por parlamentos e pelos líderes políticos, e para as forças por eles representadas. Portanto, os principais agentes políticos são guiados em parte pelo que consideram como moralmente permissível; e como nenhum sistema de freios e contrapesos institucionais pode introduzir uma mão invisível que agindo por nós irá guiar o processo na direção de um resultado justo, um senso público de justiça se faz, até certo ponto, necessário. Pareceria, então, que uma teoria correta da política em um regime constitucional justo pressupõe uma teoria da justiça, que explica como os sentimentos morais [*moral sentiments*] influenciam a direção dos negócios públicos. Já abordei essa questão em sua relação com a desobediência civil; basta acrescentar aqui que um teste para a teoria contratualista consiste em verificar em que medida ela serve a esse propósito.

Um segundo ponto a respeito das leis psicológicas é que elas dirigem mudanças nos laços afetivos que pertencem aos nossos objetivos finais. Para esclarecer esse fato, podemos observar que explicar uma ação intencional é mostrar como, dadas as nossas crenças e as alternativas disponíveis, essa ação está de acordo com o nosso plano de vida, ou com aquela parte

dele que é relevante nas circunstâncias concretas. Muitas vezes isso se faz através de uma série de explicações, que afirmam que um primeiro passo é dado com o objetivo possibilitar um segundo; que o segundo passo é dado para possibilitar um terceiro, e assim por diante, a série sendo finita e terminando em um objetivo em nome do qual os passos anteriores foram dados. Ao explicarmos nossas várias ações, podemos citar muitas cadeias de motivos diferentes, que normalmente param em diferentes pontos, dada a complexidade de um plano de vida e sua pluralidade de objetivos. Além disso, uma cadeia de motivos pode ter várias ramificações, já que uma ação pode ser desempenhada no intuito de promover mais de um objetivo. O modo como as atividades que promovem os vários objetivos são programadas e ponderadas umas em relação às outras é determinado pelo próprio plano e pelos princípios nos quais ele se baseia.

Ora, entre os nossos objetivos finais estão os vínculos que temos com outras pessoas, os interesses que temos na realização de seus interesses, e o senso de justiça. As três leis descrevem como o nosso sistema de desejos vem a ter novos objetivos finais, à medida que criamos laços afetivos. Essas mudanças devem ser distinguidas da formação de desejos derivados que são conseqüência de um maior conhecimento ou de novas oportunidades, ou da maior especificação de nossas necessidades concretas. Por exemplo, alguém que pretende viajar para um certo local é informado de que um determinado trajeto é o melhor. Aceitando esse conselho, ele tem um desejo tomar uma direção específica. Desejos derivados desse tipo têm uma explicação racional. São desejos de fazer o que, em vista da evidência disponível, realizará de forma mais efetiva nossos objetivos presentes, desejos que mudam de acordo com o conhecimento e as convicções, e também com as oportunidades disponíveis. As três leis psicológicas não fornecem explicações racionais para esse tipo de desejo; antes, caracterizam as transformações de nosso padrão de objetivos finais, que ocorrem quando reconhecemos o modo como as instituições e as ações dos outros afetam o nosso bem. Sem dúvida, nem sempre é

fácil saber se um objetivo é final ou derivativo. A distinção se faz com base no plano racional de vida de uma pessoa, e a estrutura desse plano não é geralmente óbvia, nem mesmo para ela própria. Mas para nossos propósitos aqui, a distinção é bastante clara.

Uma terceira observação é a de que as três leis não são meros princípios de associação ou de reforço. Embora tenham certas semelhanças com esses princípios de aprendizagem, elas afirmam que os sentimentos [*sentiments*] ativos de amor e amizade, e até mesmo o senso de justiça, se originam da intenção manifesta de outras pessoas de agir para o nosso bem. Devido ao fato de reconhecermos que elas desejam o nosso bem, preocupamo-nos de nossa parte com o seu bem-estar. Assim, criamos laços com pessoas e instituições de acordo com o modo como percebemos que o nosso bem é afetado por elas. A idéia básica é a da reciprocidade, uma tendência a retribuir na mesma moeda. Ora, essa tendência é um fato psicológico de grande importância. Sem ele, a nossa natureza seria muito diferente, e a frutífera cooperação social ficaria frágil, se não mesmo impossível. Pois, com certeza, uma pessoa racional não fica indiferente diante das coisas que afetam o seu bem de forma significativa; e supondo-se que ela desenvolva alguma atitude em relação a essas coisas, ela adquire ou um novo apego ou uma nova aversão. Se respondêssemos ao amor com o ódio, ou viéssemos a odiar aqueles que agiram eqüitativamente em relação a nós, ou ainda se tivéssemos aversão às atividades que promoveram o nosso bem, a comunidade logo seria dissolvida. Seres regidos por uma psicologia diferente ou nunca existiram ou devem ter logo desaparecido no curso da evolução. Uma capacidade para um senso de justiça que se baseia na prática de retribuir na mesma moeda pareceria ser uma condição da sociabilidade humana. Podemos presumir que as mais estáveis concepções da justiça são aquelas nas quais o senso correspondente de justiça está mais solidamente baseado nessas tendências (§ 76).

Finalizo fazendo alguns comentários sobre a análise do desenvolvimento moral como um todo. A atitude de tomar por

base esses princípios é evidentemente uma simplificação. Uma análise mais completa distinguiria entre diferentes tipos de aprendizagem, e portanto entre o condicionamento instrumental (reforço) e o condicionamento clássico, que têm tanta probabilidade de modelar nossas emoções e sentimentos. Seria também necessária uma consideração da formação de um modelo e da imitação, e da aprendizagem de conceitos e princípios[24]. Não há motivo para negarmos a importância dessas formas de aprendizagem. Para nossos propósitos, porém, o esquema de três estágios é suficiente. Na medida em que enfatiza a formação de vínculos como objetivos finais, o esboço da aprendizagem moral se assemelha à tradição empiricista, com sua ênfase na importância da aquisição de novos motivos.

Também existem pontos em comum com o que chamei de visão racionalista. Em primeiro lugar, a aquisição de um senso de justiça ocorre em estágios ligados ao aumento do conhecimento e da compreensão. Para adquirirmos o sentimento [*sentiment*] de justiça, devemos desenvolver uma concepção do mundo social e do que é justo e injusto. As intenções manifestas dos outros são reconhecidas num contexto de instituições públicas que são interpretadas pela visão que temos do eu e de sua situação. Entretanto, não afirmei que os estágios de desenvolvimento são inatos ou determinados por mecanismos psicológicos. Deixei de lado a questão de saber se várias propensões naturais influenciam ou não esses estágios. Em vez disso, uma teoria do justo e da justiça é utilizada para descrever qual pode ser o curso de desenvolvimento esperado. A maneira se estrutura uma sociedade bem-organizada, e o sistema completo de princípios, ideais e preceitos que governam o sistema inteiro, fornecem um modo de distinguir os três níveis de moralidade. Parece plausível que, em uma sociedade regulada pela doutrina contratualista, a aprendizagem moral ocorra na ordem apresentada. Os estágios são determinados pela estrutura do que deve ser aprendido, indo do que é mais simples para o mais complexo, à medida que as capacidades exigidas são atingidas.

Por último, construindo-se a explicação da aprendizagem moral explicitamente sobre uma teoria ética particular, fica evidente em que sentido a seqüência de estágios representa um desenvolvimento progressivo e não simplesmente uma seqüência regular. Assim como as pessoas gradualmente formulam planos racionais de vida que respondem aos seus interesses mais profundos, também elas vêm a conhecer a dedução dos preceitos e ideais morais a partir dos princípios que aceitariam em uma situação inicial de igualdade. As normas éticas deixam de ser sentidas simplesmente como restrições, e são reunidas em uma única concepção coerente. A ligação entre esses padrões e as aspirações humanas é agora compreendida, e as pessoas entendem o seu senso de justiça como uma extensão de seus vínculos naturais, e como um modo de preocupação com o bem comum. As muitas cadeias de motivos, com seus vários pontos finais, deixam de ser simplesmente distintas, passando a ser consideradas como elementos de uma visão sistemática. Entretanto, essas observações supõem uma teoria da justiça em particular. Aqueles que abraçam uma teoria diferente darão preferência a uma outra explicação para essas questões. Mas, de qualquer modo, alguma concepção da justiça certamente tem um lugar na explicação da aprendizagem moral, mesmo que essa concepção pertença apenas à teoria psicológica e não seja, em si mesma, aceita como filosoficamente correta.

76. O problema da estabilidade relativa

Volto-me agora para a comparação entre a justiça como eqüidade e outras concepções no que se refere à estabilidade. Pode ser útil lembrar que o problema da estabilidade surge porque um esquema justo de cooperação pode não estar em equilíbrio, e muito menos ser estável. Com certeza, do ponto de vista da posição original, os princípios da justiça são coletivamente racionais; todos podem esperar melhorar a sua situação se todos obedecerem a esses princípios, pelo menos em comparação ao que seriam as suas perspectivas na falta total de um acordo. O egoísmo generalizado representa esse ponto de não-acordo. No entanto, da perspectiva de qualquer indivíduo

isoladamente, tanto o egoísmo da primeira pessoa quanto o egoísmo do passageiro clandestino seriam ainda preferíveis. É claro que, dadas as condições da posição original, nenhuma dessas duas opções tem muita probabilidade de ser escolhida (§ 23). No entanto, no dia-a-dia, um indivíduo que tenha essa inclinação pode, eventualmente, conquistar algumas vezes benefícios ainda maiores para si mesmo, aproveitando-se dos esforços cooperativos dos outros. Um número suficiente de pessoas pode estar fazendo a sua parte, de modo que, quando circunstâncias especiais permitem que ele não contribua (talvez a sua omissão não seja descoberta), ele lucra dos dois lados: pelo menos nessas ocasiões, tudo se passa como se o egoísmo do passageiro clandestino fosse admitido.

Portanto, organizações justas podem não estar em equilíbrio porque agir de forma justa não é, em geral, a melhor resposta de cada homem à conduta justa de seus consócios. Para assegurar a estabilidade, os homens devem ter um senso de justiça ou uma preocupação com aqueles que seriam prejudicados pela sua traição, ou, de preferência, ambas as coisas. Quando esses sentimentos [*sentiments*] são fortes o suficiente para superar as tentações de violar as regras, os esquemas justos são estáveis. Cada pessoa passa agora a considerar que cumprir com os deveres e obrigações é a resposta correta às ações dos outros. Nossos planos racionais de vida regulados por nosso senso de justiça levam a essa conclusão.

Como observei antes, Hobbes ligava a questão da estabilidade à da obrigação política. Pode-se considerar o soberano de Hobbes como um mecanismo acrescentado a um sistema de cooperação que, sem ele, seria instável. A crença geral na eficácia do soberano elimina dois tipos de instabilidade (§ 42). Ora, é evidente o modo como as relações de amizade e confiança mútua, e o reconhecimento público de um senso de justiça comum e normalmente efetivo, produzem o mesmo resultado. Pois, dadas essas atitudes naturais e o desejo de fazer o que é justo, ninguém deseja promover os seus interesses de forma não eqüitativa, causando assim prejuízos para os outros; isso elimina a instabilidade do primeiro tipo. E como cada um reconhece que essas inclinações e sentimentos são preponderantes e efetivos, não há razão para que alguém pense que deve violar as leis para proteger seus interesses legítimos; então a instabilidade do segundo tipo está, da mesma forma, excluída. Sem dúvida, algumas infrações provavelmente acontecerão, mas quando isso ocorrer os sentimentos de culpa que se originam da amizade e da confiança mútua, bem como o senso de justiça, tenderão a restaurar a organização.

Além disso, uma sociedade regulada por um senso público de justiça é inerentemente estável: em circunstâncias iguais, as forças que trabalham para a estabilidade aumentam (até um certo limite) com o passar do tempo. Essa estabilidade inerente é uma conseqüência da relação recíproca entre as três leis psicológicas. A operação mais efetiva de uma lei fortalece a operação das outras duas. Por exemplo, quando a segunda lei conduz a vínculos mais fortes, o senso de justiça adquirido através da terceira lei é fortalecido devido à maior preocupação com os beneficiários das instituições justas. E, indo na direção inversa, um senso de justiça mais efetivo conduz a uma intenção mais firme de fazer a nossa parte, e o reconhecimento desse fato origina sentimentos mais intensos de amizade e confiança. Também, parece que com um senso mais sólido de nosso próprio valor, e uma maior capacidade para o sentimento de companheirismo gerado por condições mais favoráveis para a primeira lei, os efeitos governados pelas outras duas leis deveriam ser potencializados de forma semelhante. Por sua vez, as pessoas que desenvolveram um senso de justiça regulador e têm confiança em sua auto-estima têm mais probabilidade de cuidar de seus filhos com intenção manifesta. Assim, todos os três princípios psicológicos atuam juntos para sustentar as instituições de uma sociedade bem-ordenada.

Parece não haver dúvidas de que a justiça como eqüidade é uma concepção moral razoavelmente estável. Mas uma decisão na posição original depende de uma comparação: em circunstâncias iguais, a concepção da justiça escolhida é a mais estável. Idealmente, deveríamos comparar a doutrina contratualista com todas as suas concorrentes nesse aspecto; mas, como

em muitas outras ocasiões, considerarei apenas o princípio da utilidade. Com esse fim, vale lembrar três elementos que entram na operação das leis psicológicas, ou seja, uma preocupação incondicional com o nosso próprio bem, uma consciência clara dos fundamentos dos preceitos e ideais morais (auxiliada por explicações e instruções, e pela possibilidade de oferecer justificativas precisas e convincentes), e o reconhecimento de que os que seguem esses preceitos e ideais, fazendo a sua parte nas ordenações sociais, não apenas aceitam essas normas, como também expressam, em sua vida e em seu caráter, formas de bem humano que inspiram a nossa admiração e estima (§ 70). O senso de justiça resultante será tanto mais forte quanto mais esses três elementos forem realizados. O primeiro reaviva o senso de nosso próprio valor, fortalecendo nossa tendência a retribuir na mesma moeda, o segundo apresenta a concepção moral de modo que ela possa ser prontamente entendida, e o terceiro mostra a adesão a ela como algo atraente. Podemos supor, portanto, que a mais estável concepção da justiça é aquela que é evidente para o nosso entendimento, congruente com o nosso bem, e fundada não na abnegação, mas na afirmação do eu.

Ora, vários elementos sugerem que o senso de justiça correspondente à justiça como eqüidade é mais forte que o sentimento [*sentiment*] paralelo inculcado pelas outras concepções. Em primeiro lugar, a preocupação incondicional de outras pessoas e das instituições com o nosso bem é muito mais forte na visão contratualista. As restrições incluídas no princípio da justiça garantem a todos uma igual liberdade e nos asseguram de que nossas reivindicações não serão ignoradas ou preteridas em nome de uma maior soma de benefícios, mesmo que o favorecido seja a sociedade como um todo. Precisamos apenas ter em mente as várias regras de prioridade, e o significado do princípio da diferença, veiculado em sua interpretação kantiana (as pessoas não devem de forma alguma ser tratadas como meios), e a sua relação com a idéia de fraternidade (§§ 29, 17). O efeito desses aspectos da justiça como eqüidade é o de incrementar a operação do princípio da reciprocidade. Como notamos, uma preocupação incondicional com o nosso bem e uma recusa mais clara, da parte dos outros, a se aproveitarem do acaso e das contingências, devem fortalecer a nossa auto-estima; e esse bem maior deve, por sua vez, conduzir-nos a um vínculo mais forte com pessoas e instituições por meio de uma retribuição na mesma moeda. Esses efeitos são mais intensos do que no caso do princípio da utilidade, e portanto os laços resultantes devem ser mais fortes.

Podemos confirmar essa sugestão considerando a sociedade bem-organizada que tem por base o princípio da utilidade. Nesse caso, as três leis psicológicas devem ser alteradas. Por exemplo, a segunda lei afirma agora que as pessoas tendem a desenvolver sentimentos amigáveis em relação àqueles que, com intenção evidente, fazem a sua parte nos esquemas cooperativos publicamente reconhecidos como maximizadores da soma de vantagens, ou da média de bem-estar (dependendo da variante do princípio utilizada). Em ambos os casos, a lei psicológica decorrente não é tão plausível como antes. Pois, suponhamos que certas instituições são adotadas com base no entendimento público de que as maiores vantagens de alguns compensam as menores perdas de outros. Por que a aceitação do princípio da utilidade (em qualquer das duas formas) pelos mais afortunados deveria inspirar nos menos privilegiados sentimentos amistosos em relação a eles? De fato essa reação causaria surpresa, especialmente se aqueles em melhor situação impuseram suas reivindicações, sustentando que uma maior soma (ou média) de bem-estar resultaria se elas fossem satisfeitas. Nenhum princípio de reciprocidade opera nesse caso, e a invocação da utilidade pode simplesmente gerar suspeitas. A preocupação expressa por todas as pessoas quando se considera cada um como uma pessoa (dando-se o mesmo peso à utilidade de todos) é fraca em comparação àquela expressa pelos princípios da justiça. Assim, os vínculos gerados dentro de uma sociedade bem-ordenada regulada pelo critério da utilidade tendem a variar muito de um setor da sociedade para outro. Alguns grupos podem adquirir muito pouco ou nenhum desejo intenso, se é que chegam a adquiri-lo, de agir de forma justa

(agora, segundo a definição do princípio da utilidade), o que causará uma perda de estabilidade.

Com certeza, em qualquer tipo de sociedade bem-organizada, a força do senso de justiça não será a mesma em todos os grupos. No entanto, para assegurar que vínculos mútuos liguem toda a sociedade, por meio de todos os seus membros, devemos adotar alguma concepção semelhante aos dois princípios da justiça. Fica evidente por que o utilitarista enfatiza a capacidade para a compreensão dos demais. Aqueles que não se beneficiam da melhor situação de outros devem identificar-se com a maior soma (ou média) de satisfação, caso contrário não desejarão seguir o critério da utilidade. Sem dúvida, essas inclinações altruístas existem. Mas tendem a ser menos fortes do que aquelas geradas pelas três leis psicológicas formuladas como princípios de reciprocidade; e uma capacidade marcante para uma identificação através da compaixão é rara. Portanto, esses sentimentos fornecem menos fundamento para a estrutura básica da sociedade. Além disso, como vimos, seguir a concepção utilitarista tende a destruir a auto-estima daqueles que saem perdendo, especialmente se já são menos privilegiados (§ 29). Ora, é característico da moralidade de autoridade, quando concebida como uma moralidade para a ordem social como um todo, exigir o auto-sacrifício em nome de um bem mais elevado, e depreciar o valor dos indivíduos e das associações menos importantes. O vazio do eu deve ser superado em nome de objetivos mais amplos. Essa doutrina tende a encorajar a autodepreciação e tem conseqüências destruidoras. Certamente, o utilitarismo não chega a esse extremo, mas haverá fatalmente um efeito semelhante que, além disso, enfraquece a capacidade para a compreensão e distorce o desenvolvimento de laços afetivos.

Pelo contrário, em um sistema social regulado pela justiça como eqüidade, a identificação com o bem dos outros e consideração do que eles fazem como um elemento de nosso próprio bem (§ 79) podem ser bastante fortes. Mas isso só é possível por causa da reciprocidade já implícita nos princípios da justiça. Com a constante garantia expressa por esses princípios, as pessoas desenvolverão um sólido senso de seu próprio valor, que forma a base para o amor pela humanidade. Invocando diretamente a capacidade para a compreensão como o fundamento de uma conduta justa na ausência da reciprocidade, o princípio da utilidade não apenas exige mais do que a justiça como eqüidade, mas depende de inclinações mais fracas e menos comuns. Dois outros elementos afetam a força do senso de justiça: a clareza da concepção moral e a atração exercida por seus ideais. Considerarei este último elemento no capítulo final. Ali, tento demonstrar que a visão contratualista é mais congruente com nosso bem do que as suas rivais; e, pressupor essa conclusão, confere ainda mais fundamento às considerações precedentes. A maior clareza dos princípios da justiça já foi examinada (§ 49). Observei que, em comparação com as doutrinas teleológicas, os princípios da justiça definem uma concepção muito clara. Pelo contrário, isso, a idéia de maximizar a soma de bem-estar ou de atingir a maior perfeição é vaga e amorfa. É mais fácil verificar quando as liberdades iguais são infringidas e estabelecer disparidades em relação ao princípio da diferença do que decidir se um tratamento desigual eleva o bem-estar social. A estrutura mais definida dos dois princípios (e as várias regras de prioridade) lhes confere uma maior clareza intelectual e assim garante que eles se fixem em nossa mente. As explicações e razões dadas para eles são mais facilmente entendidas e aceitas; a conduta que de nós se espera é mais definida de modo mais claro por critérios publicamente reconhecidos. Nesses três aspectos, portanto, a visão contratualista parece possuir maior estabilidade.

Surpreendentemente, Mill parece concordar com essa conclusão. Ele observa que, com o avanço da civilização, as pessoas reconhecem cada vez mais que a sociedade entre seres humanos se torna claramente impossível a não ser que o interesse de todos seja levado em conta. A melhoria das instituições políticas elimina a oposição de interesses e as barreiras e desigualdades que encorajam os indivíduos e as classes a ignorar as reivindicações uns dos outros. O fim natural desse desenvolvimento é um estado da mente humana em que cada pessoa tem um sentimento de harmonia em relação às outras. Mill sus-

tenta que quando esse estado da mente é aperfeiçoado, ele leva o indivíduo a desejar para si mesmo apenas as coisas que também beneficiam os outros. Uma das necessidades naturais de uma pessoa é que haja harmonia entre os seus sentimentos e os sentimentos de seus concidadãos. Ela deseja ter certeza de que seus próprios objetivos e os das outras pessoas não se opõem, de que não está se colocando contra o bem dos outros, mas sim promovendo o que eles realmente querem[25].

Ora, esse desejo caracterizado aqui por Mill é o desejo de agir segundo o princípio da diferença (ou algum critério similar), e não um desejo de agir seguindo o princípio da utilidade. Mill não nota a discrepância; mas parece reconhecer intuitivamente que uma sociedade perfeitamente justa, na qual os objetivos dos homens se conciliam de formas aceitáveis para todos, seria uma sociedade que segue a noção de reciprocidade expressa pelos princípios da justiça. Suas observações estão de acordo com a idéia de que uma concepção estável da justiça, que promove os sentimentos [*sentiments*] humanos naturais de harmonia e companheirismo, tem mais probabilidade de incorporar esses princípios do que o padrão utilitarista. E essa conclusão é ratificada pela explicação que Mill dá referente às raízes do senso de justiça, pois ele acredita que esse sentimento [*sentiment*] nasce não apenas da compreensão, mas também do instinto natural de autopreservação e do desejo de segurança[26]. Essa origem dupla sugere que, em sua visão, a justiça atinge um equilíbrio entre o altruísmo e as reivindicações do eu, e portanto envolve uma noção de reciprocidade. A doutrina contratualista atinge o mesmo resultado, não o faz porém através de uma ponderação *ad hoc* de duas tendências rivais, mas por meio de uma construção teórica que conduz, como conclusão, aos princípios de reciprocidade adequados.

Ao argumentar a favor da maior estabilidade dos princípios da justiça, supus que certas leis psicológicas são verdadeiras, ou aproximadamente verdadeiras. Não vou examinar a questão da estabilidade além deste ponto. Observemos, entretanto, que alguém pode perguntar como é que os seres humanos adquiriram a natureza descrita por esses princípios psicológicos. A teoria da evolução sugeriria que ela é o resultado da seleção natural; a capacidade para um senso de justiça e para os sentimentos morais é uma adaptação da humanidade ao seu lugar na natureza. Como afirmam os etologistas, os padrões de comportamento de uma espécie, e os mecanismos psicológicos de sua aquisição, são tão característicos da espécie como os traços distintivos de suas estruturas físicas; e esses padrões de comportamento têm uma evolução, exatamente como os órgãos e os ossos[27]. Parece claro que para os membros de uma espécie que vive em grupos sociais estáveis, a habilidade de obedecer a organizações que visam à cooperação eqüitativa e de desenvolver os sentimentos necessários para sustentá-las é altamente vantajosa, especialmente quando os indivíduos têm uma vida longa e dependem uns dos outros. Essas condições proporcionam inúmeras ocasiões em que a justiça mútua, aceita de forma consistente, é benéfica para todas as partes[28].

Entretanto, a questão crucial aqui é a de saber se os princípios da justiça se aproximam mais da tendência evolucionista do que o princípio da utilidade. À primeira vista, parece que, se a seleção é sempre de indivíduos e de suas linhagens genéticas, e se a capacidade para as várias formas de comportamento moral tem alguma base genética, então o altruísmo no sentido estrito estaria em geral limitado aos familiares e a grupos que convivem. Nesse caso, a disposição a grandes auto-sacrifícios favoreceria os descendentes e tenderia a ser escolhida. Partindo para o outro extremo, uma sociedade que tivesse uma maior propensão à conduta supererogatória em suas relações com outras sociedades colocaria em risco a existência de sua própria cultura típica, e os seus membros estariam ameaçados de dominação. Portanto, podemos pensar que a capacidade de agir a partir das formas mais universais de benevolência racional tende a ser eliminada, ao passo que a capacidade de seguir os princípios da justiça e do dever natural nas relações entre grupos e indivíduos de fora da família seria favorecida. Também podemos ver como o sistema de sentimentos morais poderia desenvolver-se na forma de inclinações que sustentam os deveres naturais e de mecanismos estabilizadores dos sistemas jus-

tos[29]. Se isso estiver correto, então, mais uma vez, os princípios da justiça têm uma base mais sólida.

Essas observações não têm como intuito justificar a doutrina contratualista. Os principais fundamentos para os princípios da justiça já foram apresentados. Neste ponto, estamos simplesmente verificando se a concepção já adotada é viável e não tão instável a ponto de chegarmos à conclusão de que alguma outra escolha poderia ter sido melhor. Estamos na segunda parte do argumento, na qual indagamos se o reconhecimento feito anteriormente deveria ser revisto (§ 25). Não argumento que a justiça como eqüidade é a mais estável das concepções da justiça. O entendimento exigido para respondermos a essa questão está muito além da teoria inicial que esbocei. A concepção aceita precisa apenas ser suficientemente estável.

77. A base da igualdade

Abordarei agora a base da igualdade, as características dos seres humanos em virtude das quais eles devem ser tratados de acordo com os princípios da justiça. Nossa conduta em relação aos animais não é regulada por esses princípios, ou pelo menos assim geralmente se acredita. Que motivos temos então para distinguirmos a humanidade de outros seres vivos, e considerarmos que as restrições da justiça se aplicam apenas aos homens? Devemos examinar o que determina o alcance da aplicação das concepções da justiça.

Para esclarecer nossa questão, podemos distinguir três níveis em que o conceito de igualdade se aplica. O primeiro refere-se à administração das instituições como sistemas públicos de regras. Nesse caso, a igualdade é, em essência, a justiça como regularidade. Envolve a aplicação imparcial e a interpretação consistente de regras de acordo com preceitos tais como o de tratar casos semelhantes de forma semelhante (preceitos definidos por estatutos e casos precedentes), etc. A igualdade nesse nível é o elemento menos discutível da idéia da justiça definida pelo senso comum[30]. O segundo nível de aplicação da igualdade, que é muito mais difícil, refere-se à estrutura substantiva das instituições. Aqui, o significado da igualdade é especificado pelos princípios da justiça, que exigem que direitos básicos iguais sejam atribuídos a todas as pessoas. Podemos presumir que os animais estão excluídos; certamente eles têm alguma proteção, mas o seu *status* não é o mesmo que o dos seres humanos. Mas essa conseqüência ainda necessita de uma explicação. Temos de considerar a que tipos de seres se devem conceder as garantias da justiça. Isso nos leva ao terceiro nível, onde surge a questão da igualdade.

A resposta natural parece ser a de que são precisamente as pessoas éticas que têm direito à justiça igual. Distinguimos as pessoas éticas por duas características: primeiro, elas são capazes de ter (e supõe-se que tenham) uma concepção de seu próprio bem (expressa por um plano racional de vida); e, segundo, são capazes de ter (e supõe-se que adquiram) um senso de justiça, um desejo normalmente efetivo de aplicar os princípios da justiça e de agir segundo as suas determinações, pelo menos num grau mínimo. Usamos a caracterização das pessoas na posição original para determinar o tipo de seres aos quais se aplicam os princípios escolhidos. Afinal de contas, considera-se que as partes adotam esses critérios para regular suas instituições comuns e sua conduta em relação umas às outras; e a descrição de sua natureza está incluída no raciocínio que conduz à seleção desses princípios. Assim, a justiça igual é um direito daqueles que têm a capacidade de participar da situação inicial e de agir de acordo com o respectivo entendimento comum. Devemos observar que a personalidade ética é definida aqui como uma potencialidade que em geral é realizada no devido tempo. É dessa potencialidade que decorrem as reivindicações da justiça. Voltarei a esse ponto mais adiante.

Vemos, então, que a personalidade ética potencial é uma condição suficiente para que se tenha direito à justiça igual[31]. Nada além do mínimo essencial é exigido. Deixo de lado a questão de saber se a personalidade ética é também uma condição necessária. Suponho que a capacidade para um senso de justiça é possuída pela esmagadora maioria da humanidade, e

portanto essa questão não levanta nenhum problema prático sério. O essencial é que a personalidade moral é condição suficiente para garantir direitos aos sujeitos. Não podemos estar muito errados em supor que a condição suficiente é sempre satisfeita. Mesmo se a capacidade fosse condição necessária, seria insensato, na prática, negar a justiça com base nisso. Seria muito grande o risco corrido pelas instituições justas.

Devemos salientar que a condição suficiente para a justiça igual, a capacidade para a personalidade moral, não é de forma alguma rigorosa. Quando uma pessoa carece da potencialidade exigida, seja por nascimento ou por acidente, tal fato é considerado um defeito ou uma privação. Não existe raça ou grupo reconhecido de seres humanos que carecem esse atributo. Apenas indivíduos isolados não têm essa capacidade, ou não a realizam num grau mínimo, e a incapacidade de realizá-la é a conseqüência de condições sociais empobrecidas ou injustas, ou de contingências fortuitas. Além disso, embora possamos supor que os indivíduos têm capacidades variáveis para um senso de justiça, esse fato não constitui razão para que aqueles com menores capacidades sejam privados da plena proteção da justiça. Uma vez satisfeito um certo mínimo, uma pessoa tem direito à liberdade igual como qualquer outra. Uma maior capacidade para um senso de justiça, manifestada por uma maior aptidão e facilidade na aplicação dos princípios da justiça e na construção de argumentos em casos particulares, é um dom natural como qualquer outra habilidade. As vantagens especiais que uma pessoa recebe pelo exercício dessas capacidades são governadas pelo princípio da diferença. Assim, se alguns têm, em grau elevado, as virtudes de julgamento da imparcialidade e da integridade que são exigidas por certas posições, eles corretamente podem ter os benefícios vinculados a esses cargos, quaisquer que sejam eles. Porém, a aplicação do princípio da liberdade igual não é afetada por essas diferenças. Algumas vezes se pensa que as liberdades e os direitos básicos deveriam variar de acordo com a capacidade, mas a justiça como eqüidade nega essa afirmação: desde que satisfaça os requisitos mínimos para a personalidade ética, uma pessoa tem direito a todas as garantias da justiça.

Essa explicação da base da igualdade exige alguns comentários. Em primeiro lugar, pode-se fazer a objeção de que a igualdade não se pode basear em atributos naturais. Não existem traços naturais com respeito aos quais todos os seres humanos sejam iguais, ou seja, que todos tenham (ou que um número suficiente tenha) no mesmo grau. Parece que, se desejamos sustentar uma doutrina da igualdade, devemos interpretá-la de outro modo, ou seja, como um princípio puramente procedimental. Assim, dizer que os seres humanos são iguais é dizer que nenhum tem direito a um tratamento preferencial na ausência de motivos que o justifiquem. O ônus da prova favorece a igualdade: define uma suposição procedimental segundo a qual as pessoas devem ser tratadas de forma semelhante. Desvios em relação ao tratamento igual devem ser defendidos caso a caso e julgados imparcialmente pelo sistema de princípios que se aplica a todos; a igualdade essencial é considerada como a igualdade de deliberação.

Há várias dificuldades nessa interpretação procedimental[32]. Em primeiro lugar, ela é apenas o preceito de tratar casos semelhantes de forma semelhante, aplicado em seu nível mais alto, juntamente com uma atribuição do ônus da prova. A igualdade de deliberação não coloca restrições quanto aos motivos que podem ser apresentados para justificar as desigualdades. Não há garantia de tratamento igual substantivo, já que os sistemas de escravidão e de castas (para fazer menção a casos extremos) podem satisfazer essa concepção. A real garantia de igualdade repousa no conteúdo dos princípios da justiça, e não nessas suposições procedimentais. A atribuição do ônus da prova não é suficiente. E, além disso, mesmo que a interpretação procedimental imponha certas restrições genuínas às instituições, ainda resta a questão de saber por que devemos seguir o procedimento em alguns casos e não em outros. Certamente, ele se aplica a criaturas que pertencem a algum tipo, mas que tipo será esse? Ainda precisamos de uma base natural para a igualdade, de modo que esse tipo possa ser identificado.

Além disso, não é verdade que fundamentar a igualdade nas capacidades naturais seja incompatível com a visão utilitarista. Tudo o que temos de fazer é selecionar uma área de capacidade (como a chamarei) e atribuir igual justiça àqueles que satisfazem as suas condições. Por exemplo, a propriedade de estar no interior do círculo da unidade é uma das medidas de capacidade do plano. Todos os pontos dentro desse círculo têm essa propriedade, embora as suas coordenadas variem dentro de um certo intervalo. E todos apresentam essa propriedade de uma forma igual, já que nenhum ponto interior a um círculo é mais ou menos interior a ele do que qualquer outro ponto interior. Ora, a questão de saber se existe uma propriedade de extensão adequada para selecionarmos os aspectos com respeito aos quais os seres humanos devem ser considerados iguais é decidida pela concepção da justiça. Mas a descrição das partes na posição original identifica essa propriedade, e os princípios da justiça nos garantem que qualquer variação de habilidade dentro do intervalo previsto deve ser considerada como qualquer outro dote natural. Nada nos impede de considerar que uma capacidade natural constitui a base de igualdade.

Qual seria, então, a plausibilidade da afirmação de que fundamentar a igualdade em atributos naturais solapa a justiça igual? A noção de uma área de capacidade é óbvia demais para ser ignorada. Deve haver uma explicação mais profunda. A resposta, julgo eu, é que uma teoria teleológica muitas vezes é aceita sem questionamento algum. Assim, se o correto é maximizar o saldo líquido de satisfação, por exemplo, então os direitos e deveres devem ser atribuídos com vistas à realização desse objetivo. Entre os aspectos relevantes do problema estão os diferentes talentos e capacidades dos homens para a satisfação. Pode acontecer que a maximização da soma de bem-estar exija que ajustemos os direitos básicos às variações dessas características. Sem dúvida, dadas as suposições utilitaristas típicas, existe uma tendência à igualdade. Entretanto, o ponto relevante é que nos dois casos a base natural correta e a atribuição adequada de direitos dependem do princípio da utilidade. É o conteúdo da doutrina ética, e o fato de esse conteúdo ser

uma concepção maximizadora, que permite às variações na capacidade de justificar uma desigualdade nos direitos fundamentais, e não a idéia de que a igualdade se baseia em atributos naturais. Um exame do perfeccionismo levaria, julgo eu, à mesma conclusão. Mas a justiça como eqüidade não é uma teoria maximizadora. Não somos levados a procurar diferenças nos traços naturais que afetem alguma medida máxima, e que portanto sirvam como possíveis justificativas para diferentes graus de cidadania. Embora concorde com muitas doutrinas teleológicas em relação à relevância dos atributos naturais, a visão contratualista precisa de suposições muito menos exigentes sobre a sua distribuição para estabelecer direitos iguais. Basta que um certo grau mínimo seja geralmente satisfeito.

Vários outros aspectos devem ser rapidamente observados. Primeiro, a concepção de personalidade ética e do mínimo exigido podem muitas vezes trazer problemas. Enquanto muitos conceitos são até certo ponto vagos, o de personalidade ética tende a ser especialmente vago. Mas a discussão mais adequada dessas questões se dá no contexto de problemas morais concretos. A natureza do caso específico e a estrutura dos fatos genéricos disponíveis sugerem um modo frutífero de resolvê-las. De qualquer modo, não devemos confundir a vagueza de uma concepção da justiça com a tese de que os direitos básicos devem variar de acordo com as capacidades naturais.

Fiz a observação de que as exigências mínimas que definem a personalidade ética referem-se a uma capacidade e não à realização dela. Um ser que tem essa capacidade, esteja ela já desenvolvida ou não, deve receber a plena proteção dos princípios da justiça. Como se considera que as crianças têm os mesmos direitos básicos (geralmente exercidos em seu nome pelos seus pais ou responsáveis), essa interpretação das condições exigidas parece necessária para uma adequação aos nossos juízos ponderados. Além disso, considerar a potencialidade como suficiente está de acordo com a natureza hipotética da posição original, e com a idéia de que, na medida do possível, a escolha dos princípios não deve ser influenciada por contingências arbitrárias. Portanto, é sensato dizer que, se não fosse por circuns-

tâncias fortuitas, aqueles que poderiam participar do acordo inicial devem ter a garantia da justiça igual.

É claro de que nada disso constitui literalmente um argumento. Não apresentei as premissas das quais deriva essa conclusão, como tentei fazer, embora sem muito rigor, com a escolha de concepções da justiça na posição original. Nem tentei provar que a caracterização das partes deve ser usada como base para a igualdade. Antes, essa interpretação parece ser o complemento natural da justiça como eqüidade. Uma discussão completa deveria levar em conta os vários casos particulares de falta de capacidade. O das crianças já foi brevemente comentado em relação ao paternalismo (§ 39). O problema daqueles que perderam temporariamente a sua capacidade efetiva devido a uma infelicidade, um acidente ou problemas mentais podem ser vistos de forma semelhante. Mas aqueles que estão permanentemente mais ou menos privados da personalidade ética podem representar uma complicação. Não posso examinar esse problema aqui, mas suponho que a explicação da igualdade não seria afetada de forma significativa.

Eu gostaria de concluir esta seção com alguns comentários gerais. Em primeiro lugar, a simplicidade da base da igualdade apresentada pela visão contratualista merece ser enfatizada. A capacidade mínima para o senso de justiça assegura que todos tenham direitos iguais. As reivindicações de todos devem ser julgadas pelos princípios da justiça. A igualdade é sustentada pelos fatos genéricos da natureza, e não simplesmente por uma regra procedimental desprovida de força substantiva. A igualdade também não pressupõe uma análise do valor intrínseco das pessoas, ou uma avaliação de suas concepções do bem. Quem pode oferecer justiça tem o direito à justiça.

As vantagens dessas proposições diretas se tornam mais evidentes quando examinamos outras explicações da igualdade. Por exemplo, podemos pensar que a justiça igual significa que a sociedade deve oferecer a mesma contribuição proporcional para que cada pessoa realize o melhor plano de vida que é capaz de formular[33]. À primeira vista, essa sugestão pode parecer atraente. Entretanto, ela padece de sérias dificuldades.

Em primeiro lugar, não só exige um método para estimarmos o bem relativo dos planos de vida, mas também pressupõe alguma forma de medir o que seja uma contribuição proporcionalmente igual para pessoas que têm diferentes concepções acerca de seu próprio bem. Os problemas da aplicação desse padrão são óbvios. Uma dificuldade mais importante é que as habilidades maiores de alguns podem lhes conceder um direito maior aos recursos sociais, sem que os outros recebam vantagens compensatórias. Devemos supor que as variações nos dotes naturais afetarão aquilo que é necessário para fornecer uma assistência proporcionalmente igual a pessoas com diferentes planos de vida. Mas, além de violar o princípio da vantagem mútua, essa concepção da igualdade significa que a força das reivindicações dos homens é diretamente influenciada pela distribuição de habilidades naturais, e portanto por contingências que são arbitrárias de um ponto de vista moral. A base da igualdade na justiça como eqüidade contorna essas objeções. A única contingência decisiva é a aquela que define se temos ou não a capacidade para um senso de justiça. Concedendo justiça àqueles que podem retribuir também com justiça, o princípio da reciprocidade é satisfeito no mais alto nível.

Uma outra observação é a de que podemos agora conciliar de forma mais plena duas concepções de igualdade. Alguns autores fizeram uma distinção entre a igualdade, tal como é invocada em relação à distribuição de certos bens, alguns dos quais trarão, com quase toda a certeza, mais *status* ou prestígio para os mais favorecidos, e a igualdade que se aplica ao respeito devido às pessoas independentemente de sua posição social[34]. A igualdade do primeiro tipo é definida pelo segundo princípio da justiça, que regula a estrutura das organizações e das partes distributivas, de modo a tornar a cooperação social eficiente e eqüitativa. Mas a igualdade do segundo tipo é fundamental. É definida pelo primeiro princípio da justiça e pelos deveres naturais como o do respeito mútuo; deve ser garantida aos seres humanos como pessoas morais. A base natural da igualdade explica sua importância mais profunda. A prioridade do primeiro princípio em relação ao segundo nos possibilita evitar que a ponderação

dessas concepções seja feita de uma maneira *ad hoc*, enquanto o argumento do ponto de vista da posição original demonstra como se impõe essa precedência (§ 82).

A aplicação consistente do princípio da oportunidade eqüitativa exige que consideremos as pessoas independentemente das influências de sua posição social[35]. Mas até que ponto devemos levar essa tendência? Ao que parece, mesmo quando a oportunidade eqüitativa (como foi definida) é satisfeita, a família conduzirá a oportunidades desiguais entre os indivíduos (§ 46). Devemos então abolir a família? Tomada isoladamente e adquirindo uma certa primazia, a idéia da oportunidade igual se inclina nessa direção. Mas, dentro do contexto da teoria da justiça como um todo, não é tão urgente tomar esse rumo. O reconhecimento do princípio da diferença redefine os fundamentos para as desigualdades sociais, da forma como são concebidas no sistema de igualdade liberal; e quando os princípios da fraternidade e da reparação recebem o seu peso adequado, a distribuição natural de dotes e as contingências das circunstâncias sociais podem ser mais facilmente aceitas. Estamos mais dispostos a insistir em nossa boa sorte agora que essas diferenças trabalham em nosso benefício, do que, em vez disso, a ficar frustrados ao pensar nas condições melhores que poderíamos ter caso todas as barreiras sociais tivessem sido eliminadas. A concepção de justiça, sendo verdadeiramente efetiva e publicamente reconhecida como tal, parece ter mais probabilidades que suas concorrentes de transformar nossa perspectiva em relação à sociedade e de nos reconciliar com as disposições da ordem natural e com as condições da vida humana.

Por último, eu gostaria de lembrar aqui os limites da teoria da justiça. Não só muitos aspectos da moralidade são deixados de lado, mas também não se oferece nenhuma consideração acerca da conduta correta em relação aos animais e ao restante da natureza. Uma concepção da justiça é apenas uma parte de uma visão moral. Embora eu não tenha afirmado que a capacidade para um senso de justiça é condição necessária para termos direito à justiça, realmente parece que não se exige que concedamos justiça estrita a criaturas que não têm essa capacidade. Mas disso não decorre que não haja exigência alguma relativa a elas, nem em nossas relações com a natureza. Certamente, é errado tratar os animais com crueldade, e a destruição de toda uma espécie pode ser um grande mal. A capacidade para sentimentos de prazer e dor e para as formas de vida das quais os animais são capazes impõe deveres de compaixão e humanidade no caso deles. Não tentarei explicar essas convicções ponderadas. Elas estão fora do escopo da teoria da justiça, e não parece possível estender a visão contratualista de modo a incluí-las de um modo natural. Uma concepção correta de nossas relações com os animais e com a natureza parece depender de uma teoria da ordem natural e de nosso lugar dentro dela. Uma das tarefas da metafísica é elaborar uma visão do mundo que seja adequada para esse propósito; ela identificaria e sistematizaria as verdades decisivas para essas questões. É impossível dizer em que medida a justiça como eqüidade terá de ser revisada de modo a enquadrar-se nessa teoria mais ampla. Mas parece razoável esperar que, se ela for uma a análise fundamentada da justiça entre pessoas, essa teoria não pode estar muito equivocada quando se levam em consideração essas relações mais amplas.

Capítulo IX
O bem da justiça

Neste capítulo, abordo a segunda e última parte do problema da estabilidade, que se refere à questão de saber se a justiça como eqüidade e o bem como racionalidade são congruentes. Resta demonstrar que, dadas as circunstâncias de uma sociedade bem-organizada, o plano racional de vida de uma pessoa sustenta e afirma o seu senso de justiça. Trato esse problema discutindo uma a uma as aspirações de uma sociedade bem-organizada, e os modos pelos quais suas organizações justas contribuem para o bem de seus membros. Assim, observo primeiro que essa sociedade permite que as pessoas tenham autonomia e objetividade em seus juízos a respeito do justo e da justiça. Indico em seguida como a justiça combina com o ideal de união social, abranda a propensão à inveja e ao rancor, e define um equilíbrio dentro do qual se verifica a prioridade da liberdade. Por fim, através de um exame da diferença entre a justiça como eqüidade e o utilitarismo hedonista, tento mostrar como as instituições justas possibilitam a unidade do eu e permitem que os seres humanos expressem a sua natureza de pessoas morais livres e iguais. Reunindo esses três aspectos, argumento então que, em uma sociedade bem-organizada, um senso efetivo da justiça faz parte do bem dos indivíduos, e portanto as tendências à instabilidade são controladas, se não forem totalmente eliminadas.

78. Autonomia e objetividade

Antes de abordar as várias características de uma sociedade bem-organizada, eu gostaria de enfatizar que estou interessado

no problema da congruência apenas para essa formação social. Portanto, ainda nos limitamos à teoria da obediência estrita. Porém, esse caso é o primeiro a ser examinado, já que, se a congruência não existir em uma sociedade bem-organizada, aparentemente estará fadada ao fracasso em qualquer outra situação. Por outro lado, não está de modo algum já estabelecido, nem mesmo nesse caso, que o justo e o bem sejam congruentes. Pois essa relação implica que os membros de uma sociedade bem-ordenada, quando estruturam seus planos de vida pelos princípios da escolha racional, decidem manter seu senso de justiça como um elemento regulador de sua conduta para com seus semelhantes. Existe a correspondência necessária entre os princípios da justiça, que seriam escolhidos na ausência de informação, e os princípios da escolha racional, que não são de forma alguma escolhidos, e que são aplicados com base num conhecimento pleno das circunstâncias. No entanto, princípios explicados de modos marcadamente diferentes se conciliam, quando os princípios da justiça são perfeitamente implementados. Sem dúvida, essa congruência encontra sua explicação no modo como a doutrina contratualista é estruturada. Mas a relação não é evidente, e o seu fundamento precisa ser compreendido.

Procederei examinando várias características de uma sociedade bem-organizada que, em conjunto, levam as pessoas racionais a fortalecer o seu senso de justiça. A argumentação é cumulativa e depende de uma convergência de observações cuja força só é totalizada mais adiante (§ 86).

Começo com a observação de que algumas vezes duvidamos da solidez de nossas atitudes morais quando refletimos sobre suas origens psicológicas. Pensando que esses sentimentos nasceram em situações marcadas, por exemplo, pela submissão à autoridade, podemos nos perguntar se eles não deveriam ser totalmente rejeitados. Como o argumento a favor do bem da justiça depende de os membros de uma sociedade bem-ordenada desejarem efetivamente agir de forma justa, devemos atenuar essas incertezas. Imaginemos, então, que alguém sente as recomendações de seu senso moral como inibições inexplicáveis que ele no momento é incapaz de justificar. Por que não deveria julgá-las simplesmente como compulsões neuróticas?

Se ficar esclarecido que esses escrúpulos realmente são em grande parte formados e explicados pelas contingências da tenra infância, talvez pelo curso de nossa história familiar e nossa situação de classe, e que não há mais nada a acrescentar a seu favor, então certamente não existe razão para que eles governem a nossa vida. Mas é claro que, para um membro de uma sociedade bem-organizada, há muitas coisas a dizer. Podemos lhe apontar as características essenciais do desenvolvimento do sentimento de justiça, e como a moralidade de princípios deve afinal ser entendida. Além disso, sua própria educação moral foi regulada pelos princípios do justo e da justiça, com os quais ele concordaria em uma situação inicial em que todos tivessem representação igual como pessoas éticas. Como vimos, a concepção moral adotada independe de contingências naturais ou circunstâncias sociais fortuitas, e portanto os processos psicológicos pelos quais o seu senso moral foi adquirido estão de acordo com princípios que ele próprio escolheria em condições que considera eqüitativas e não distorcidas pela fortuna e pelo acaso.

Além disso, um membro de uma sociedade bem-organizada não pode fazer objeção às práticas de instrução moral que inculcam um senso de justiça. Pois, ao concordarem com os princípios do justo, as partes na posição original simultaneamente concorda com a organização necessária para tornar esses princípios efetivos em sua conduta. De fato, a adaptabilidade dessas organizações às limitações da natureza humana é uma consideração importante quando se escolhe uma concepção da justiça. Assim, ninguém terá convicções morais que sejam resultado de uma doutrinação forçada. Ao longo de todo o seu curso, a instrução será tão racionalmente justificada quanto o permitir a evolução do entendimento, exatamente como exige o dever natural de respeito mútuo. Nenhum dos ideais, princípios e preceitos defendidos na sociedade explora a fragilidade humana. O senso de justiça de uma pessoa não é um mecanismo psicológico compulsivo, instalado astutamente por aqueles que detêm a autoridade, a fim de garantir sua inabalável obediência a regras criadas para promover os seus interesses.

Tampouco é o processo de educação simplesmente uma seqüência causal que tem por objetivo final a criação dos sentimentos morais adequados. Na medida do possível, cada estágio prenuncia em seus ensinamentos e explicações a concepção do justo e da justiça que constitui seu objetivo, e em referência à qual mais tarde reconheceremos que os padrões morais que nos são apresentados têm uma justificativa.

Essas observações são conseqüências evidentes da doutrina contratualista e do fato de os seus princípios regularem a instrução moral em uma sociedade bem-ordenada. Seguindo a interpretação kantiana da justiça como eqüidade, podemos dizer que, agindo segundo esses princípios, as pessoas estão agindo de forma autônoma: estão agindo segundo princípios que reconheceriam em condições que expressam, da melhor forma possível, a sua natureza de seres racionais livres e iguais. Sem dúvida, essas condições também refletem a situação dos indivíduos no mundo, e o fato de estarem submetidos às circunstâncias da justiça. Mas isso simplesmente significa que a concepção de autonomia é adequada para os seres humanos; com toda probabilidade, as noções adequadas para naturezas superiores ou inferiores serão diferentes (§ 40). Assim, a educação moral é a educação para a autonomia. No devido tempo, todos saberão por que adotariam os princípios da justiça e como esses princípios decorrem das condições que os caracterizam como seres iguais em uma sociedade de pessoas éticas. Daí decorre que, ao aceitarmos esses princípios com esse fundamento, não somos influenciados principalmente pela tradição e pela autoridade, ou pelas opiniões dos outros. Por mais necessárias que sejam essas influências para que possamos atingir um entendimento pleno, acabamos assentando uma concepção do justo em bases racionais, que podemos construir por nós mesmos de forma independente.

Ora, na visão contratualista, as noções de autonomia e objetividade são compatíveis: não há antinomia entre a liberdade e a razão[1]. Tanto a autonomia quanto a objetividade são caracterizadas de um modo consistente por uma referência à posição original. A idéia da situação inicial é central para toda a teoria, e outras noções básicas são definidas suas condições. Assim, agir de forma autônoma é agir segundo princípios que aceitaríamos na qualidade de seres racionais livres e iguais, e que devemos entender desse modo. Além disso, esses princípios são objetivos. São os princípios que gostaríamos que todos (inclusive nós mesmos) seguissem se assumíssemos juntos o ponto de vista geral adequado. A posição original define essa perspectiva, e as suas condições também incorporam as condições da objetividade: suas estipulações expressam as restrições impostas pelos argumentos, que nos forçam a considerar a escolha de princípios desembaraçados da singularidade das circunstâncias concretas em que nos encontramos. O véu de ignorância impede que modelemos nossa visão moral de acordo com nossos interesses e vínculos particulares. Não analisamos a ordem social a partir de nossa situação, mas assumimos um ponto de vista que todos podem adotar em pé de igualdade. Nesse sentido, consideramos nossa sociedade e nosso lugar dentro dela de forma objetiva: partilhamos com os outros um ponto de vista comum, e não fazemos nossos julgamentos assumindo um viés pessoal. Assim, nossos princípios e convicções morais são objetivos, na medida em que foram atingidos e testados através da adoção desse ponto de vista geral e através da avaliação dos argumentos a seu favor mediante as restrições expressas na concepção da posição original. As virtudes de julgamento, tais como a imparcialidade e a ponderação, são as qualidades máximas do intelecto e da sensibilidade que nos possibilitam o bom desempenho dessas tarefas.

Uma conseqüência de tentarmos ser objetivos, estruturando nossas concepções e juízos morais a partir de um ponto de vista partilhado, é a maior probabilidade de chegarmos a um acordo. De fato, em circunstâncias iguais, preferimos a descrição da situação inicial que introduz a maior convergência possível de opiniões. É em parte por esse motivo que aceitamos as restrições impostas por um ponto de vista comum, já que não é sensato esperar que nossas visões se alinhem quando são afetadas pelas contingências de nossas circunstâncias diversas. Mas é claro que nossos julgamentos não irão coincidir em todas as

questões, e, de fato, muitas das questões sociais, ou até a maioria delas, ainda podem permanecer insolúveis, especialmente se consideradas em sua plena complexidade. É por isso que as numerosas simplificações da justiça como eqüidade são aceitas. Basta lembrar os fundamentos de noções como a do véu de ignorância, da justiça procedimental pura (em oposição à justiça distributiva), da ordenação lexical, da divisão da estrutura básica em duas partes, e assim por diante. As partes esperam que, considerados em conjunto, esses e outros mecanismos possam simplificar as questões políticas e sociais, de modo que o resultante equilíbrio da justiça, possibilitado pelo maior consenso, compense o que possa ter sido perdido quando foram ignorados certos aspectos potencialmente relevantes das situações morais. Cabe às pessoas na posição original decidir sobre o grau de complexidade dos problemas da justiça. Embora diferenças éticas tenham fatalmente de persistir, considerar o mundo social a partir da posição original realmente permite que se atinja um entendimento básico. A aceitação dos princípios do justo e da justiça forja os vínculos de amizade cívica e estabelece a base da civilidade em meio às muitas disparidades persistentes. Os cidadãos são capazes de reconhecer a boa-fé e o desejo de justiça uns dos outros, mesmo que ocasionalmente possam quebrar acordos sobre questões constitucionais e, com toda certeza, sobre várias questões políticas. Mas, se não existisse uma perspectiva comum, cuja adoção estreitasse as divergências de opinião, o raciocínio e a argumentação seriam inúteis, e não teríamos motivos racionais para acreditar na solidez de nossas convicções.

É claro que essa interpretação da autonomia e da objetividade depende da teoria da justiça. A idéia da posição original é usada para dar uma interpretação consistente das duas noções. Sem dúvida, se acreditássemos que os princípios da justiça não seriam escolhidos, o conteúdo dessas concepções teria de ser alterado de forma adequada. Alguém que acredita que o princípio da utilidade seria consensualmente escolhido pensa que nossa autonomia é expressa segundo esse critério. No entanto, a idéia geral será a mesma, e tanto a autonomia quanto a objetividade continuam a ser explicadas com referência à situação inicial. Mas alguns autores caracterizaram a autonomia e a objetividade de uma forma totalmente diferente. Sugeriram que a autonomia é a liberdade total para formarmos nossas opiniões morais, e que o juízo de consciência de cada agente moral deve ser absolutamente respeitado. Atribui-se então a objetividade àqueles julgamentos que satisfazem todos os padrões que o próprio agente, em sua liberdade, decidiu que são relevantes[2]. Esses padrões podem ter ou não ter relação com a adoção de um ponto de vista geral, que seja sensato esperar que os outros partilhem; e também, é claro, a idéia correspondente de autonomia não está ligada a essa perspectiva. Menciono essas outras interpretações apenas para indicar, pelo contraste, a natureza da doutrina contratualista.

Do ponto de vista da justiça como eqüidade, não é verdade que os juízos de consciência de cada pessoa devam ser absolutamente respeitados; tampouco é verdade que os indivíduos sejam completamente livres para formar as suas convicções morais. Essas afirmações estão equivocadas se significam que, tendo atingido nossas opiniões morais conscienciosamente (segundo acreditamos), temos sempre o direito de agir de acordo com elas. Ao discutirmos a objeção de consciência, observamos que o problema aqui é o de decidir como devemos responder àqueles que tentam agir seguindo a direção de sua consciência equivocada (§ 56). Como ter a certeza de que é a consciência deles, e não a nossa, que está equivocada, e em que circunstâncias eles podem ser obrigados a desistir? Ora, encontramos a resposta para essas perguntas quando assumimos a posição original: a consciência de uma pessoa está desorientada quando ela procura nos impor condições que violam os princípios com os quais cada um de nós consentiria nessa situação. E podemos impor resistência aos seus planos, de modos que são legítimos, quando consideramos o conflito dessa perspectiva. Não somos obrigados a literalmente respeitar a consciência de um indivíduo. Antes, devemos respeitá-lo como pessoa, e o fazemos limitando suas ações, quando tal se mostrar necessário, apenas da forma permitida pelos princípios que ambos reconhecería-

mos. Na posição original, as partes concordam em assumir a responsabilidade pela concepção da justiça escolhida. Não existe violação de nossa autonomia, contanto que os seus princípios sejam seguidos de forma apropriada. Além disso, esses princípios estipulam que, em muitas ocasiões, não podemos transferir para os outros a responsabilidade pelo que fazemos. As pessoas que detêm a autoridade são responsáveis pelas políticas que promovem e pelas instruções que proclamam. E os que aceitam cumprir ordens injustas ou estimular desígnios maléficos não podem em geral alegar que não sabiam o que estavam fazendo, ou que a culpa recai apenas sobre aqueles que ocupam posições mais elevadas. Os detalhes dessas questões pertencem à teoria da obediência parcial. O essencial aqui é que os próprios princípios que mais se adaptam à nossa natureza de seres racionais livres e iguais também estabelecem a nossa responsabilidade. Caso contrário, a autonomia provavelmente levará a uma mera colisão de vontades que se autojustificam, e a objetividade conduzirá à adesão a um sistema consistente mas idiossincrático.

Devemos notar aqui que, em situações de dúvida social e perda de fé em valores há muito estabelecidos, existe uma tendência a recorrermos às virtudes da integridade: honestidade e sinceridade, lucidez e compromisso, ou como dizem alguns, autenticidade. Se ninguém sabe a verdade, pelo menos podemos construir as nossas crenças à nossa própria maneira, e não adotá-las como imposições de outros. Se as regras morais tradicionais deixaram de se aplicar e não podemos atingir um acordo sobre as que deveriam substituí-las, podemos, de qualquer forma, decidir com lucidez como desejamos agir, deixando de fingir que, de um modo ou de outro, isso já foi decidido e que devemos aceitar esta ou aquela autoridade. Ora, é óbvio que as virtudes da integridade são virtudes, e estão entre as qualidades máximas das pessoas livres. Porém, embora necessárias, elas não são suficientes; pois a sua definição permite quase qualquer conteúdo: um tirano pode manifestar em alto grau esses atributos, e fazendo isso exercer um certo encanto, sem se deixar iludir com pretextos políticos e desculpas de ocasião. É impossível construir uma visão moral apenas a partir dessas virtudes; sendo virtudes formais, elas são, em certo sentido, secundárias. Mas quando se juntam a uma concepção adequada da justiça, que permite a autonomia e a objetividade corretamente entendidas, elas recebem seu devido reconhecimento. A idéia da posição original e os princípios nela escolhidos mostram como se pode atingir tal resultado.

Concluindo, uma sociedade bem-organizada fortalece a autonomia das pessoas e encoraja a objetividade de seus juízos ponderados sobre a justiça. Os indivíduos que, ao refletirem sobre como essas disposições foram adquiridas, tenham quaisquer dúvidas a respeito da solidez de seus sentimentos morais, podem eliminá-las observando que as suas convicções correspondem aos princípios que seriam escolhidos na posição original ou, se não for esse o caso, revisando seus julgamentos para que elas possam manter essa correspondência.

79. A idéia de união social

Já vimos que, apesar das características individualistas da justiça como eqüidade, os dois princípios da justiça fornecem um ponto de Arquimedes a partir do qual podemos avaliar instituições concretas e também os desejos e aspirações por elas gerados. Esses critérios fornecem um padrão independente para que se oriente o curso da mudança social, sem que seja preciso invocar uma concepção orgânica ou perfeccionista da sociedade (§ 41). Mas permanece a questão de saber se a doutrina contratualista é uma estrutura satisfatória para o entendimento dos valores da comunidade e para a escolha da organização social adequada que os implemente. É natural pensarmos que a congruência entre o justo e o bem depende em grande parte de saber se a sociedade bem-ordenada realiza o bem da comunidade. Abordarei vários aspectos dessa questão nesta seção e nas três subseqüentes.

Podemos começar recordando que uma das condições da posição original é que as partes saibam que estão sujeitas às

circunstâncias da justiça. Elas supõem que cada uma tem uma concepção do seu próprio bem, à luz da qual apresenta suas reivindicações perante os outros membros do grupo. Portanto, embora considerem a sociedade como um empreendimento cooperativo para a vantagem mútua, esse empreendimento é tipicamente marcado por um conflito e também por uma identidade de interesses. Ora, existem duas maneiras de considerar essas suposições. A primeira é aquela adotada pela teoria da justiça: a idéia é deduzir princípios satisfatórios das suposições menos exigentes possíveis. As premissas da teoria devem ser condições simples e razoáveis que possam ser aprovadas por todos ou por quase todos, e para as quais possam ser apresentados argumentos filosóficos convincentes. Ao mesmo tempo, quanto maior for no início a colisão de reivindicações, que os princípios possam reduzir uma ordem aceitável, tanto mais abrangente tenderá a ser a teoria. Portanto, supõe-se uma profunda oposição de interesses.

A outra maneira é considerar que essas suposições descrevem um certo tipo de ordem social, ou um certo aspecto da estrutura básica que é concretamente realizada. Assim, somos conduzidos à noção de sociedade privada[3]. Suas principais características são as seguintes: em primeiro lugar, está o fato de que as pessoas que a compõem, sejam indivíduos ou associações, têm seus próprios objetivos particulares, que são ou concorrentes ou independentes, mas de forma alguma complementares. E, em segundo lugar, considera-se que as instituições não têm nenhum valor em si próprias, e a atividade de participar delas não é vista como um bem, mas antes como um ônus. Assim, cada pessoa avalia as ordenações sociais apenas como um meio para atingir seus objetivos particulares. Ninguém leva em consideração o bem dos outros ou o que eles possuem; antes, todos preferem o sistema mais eficiente, que lhes concede a maior quantia possível de bens. (Em termos mais formais, essa noção define que as únicas variáveis da função de utilidade de um indivíduo são os bens e os dons possuídos ele, e não os itens possuídos pelos outros nem o seu nível de utilidade.)

Podemos supor também que a divisão concreta dos benefícios é determinada, em grande medida, pelo equilíbrio de poder e pela posição estratégica resultante de circunstâncias concretas. Mas essa divisão pode sem dúvida ser perfeitamente eqüitativa e satisfazer as exigências da reciprocidade. A boa sorte pode fazer com que a situação conduza a esse resultado. Os bens públicos consistem, em grande parte, nos mecanismos e condições mantidos pelo estado a fim de que todos os utilizem para seus próprios propósitos, segundo o permitem seus meios, da mesma forma que cada um viajando ao longo de uma estrada tem seu próprio destino. A teoria dos mercados competitivos é uma descrição paradigmática desse tipo de sociedade. Como os membros dessa sociedade não são movidos pelo desejo de agir de forma justa, a estabilidade de organizações justas e eficientes, quando existem, normalmente exige o uso de sanções. Portanto, o alinhamento dos interesses públicos e privados é o resultado de mecanismos institucionais estabilizadores aplicados às pessoas que se opõem umas às outras, na qualidade de forças indiferentes, ou até mesmo hostis. A sociedade "privada" não é sustentada por uma convicção pública de que suas organizações básicas são justas e boas em si mesmas, mas pelos cálculos de todos, ou de um número suficiente para manter o sistema, segundo os quais qualquer mudança prática alteraria o estoque de meios usados na busca de seus objetivos pessoais.

Algumas vezes se afirma que a visão contratualista implica que a sociedade privada é a ideal, pelo menos quando a divisão de vantagens satisfaz um padrão adequado de reciprocidade. Mas isso não é verdade, como o demonstra a noção de uma sociedade bem-organizada. E como acabei de dizer, a idéia da posição original tem outra explicação. A explicação do bem como racionalidade e da natureza social da humanidade também exige uma visão diferente. Ora, a sociabilidade dos seres humanos não deve ser entendida de um modo trivial. Não implica simplesmente que a sociedade seja necessária para a vida humana, ou que, vivendo em comunidades, os homens contraem necessidades e interesses que estimulam todos a trabalhar juntos para a vantagem mútua, de certas formas específi-

cas que são permitidas e encorajadas por suas instituições. Nem se expressa no truísmo segundo o qual a vida social é uma condição para que desenvolvamos a habilidade de falar e pensar, e de participar nas atividades comuns da sociedade e da cultura. Sem dúvida, mesmo os conceitos que usamos para descrever nossos planos e nossa situação, e até para expressar nossos propósitos e necessidades pessoais, muitas vezes pressupõem um contexto social, bem como um sistema de pensamento e convicções que são o resultado de esforços coletivos de uma longa tradição. Certamente, esses fatos não são triviais; mas usá-los para caracterizar nossos vínculos mútuos é dar uma interpretação trivial para a sociabilidade humana. Pois todas essas definições são igualmente verdadeiras para pessoas que consideram as suas relações de uma forma puramente instrumental.

A natureza social da espécie humana aparece mais nitidamente por oposição à concepção de sociedade "privada". Assim, os seres humanos de fato têm objetivos finais partilhados e valorizam as suas instituições atividades comuns como sendo boas em si mesmas. Precisamos uns dos outros como parceiros de estilos de vida que são adotados por seu valor próprio, e os sucessos e satisfações dos outros são necessários e complementares ao nosso bem. Essas questões são bastante evidentes, mas exigem maior elaboração. Na explicação do bem como racionalidade, chegamos à conclusão conhecida de que os planos racionais de vida normalmente possibilitam o desenvolvimento de pelo menos algumas das capacidades de uma pessoa. O princípio aristotélico aponta nessa direção. Mas umas das características básicas dos seres humanos é que nenhuma pessoa consegue fazer tudo o que seria capaz de fazer; nem pode ela, *a fortiori*, fazer tudo o que outra pessoa pode fazer. As potencialidades de cada indivíduo excedem aquelas que ele pode ter a esperança de realizar; e ficam muito aquém das capacidades humanas consideradas em conjunto. Assim, todos devem selecionar quais de suas habilidades e possíveis interesses desejam alimentar; devem planejar o seu exercício e treinamento, e programar a sua evolução de uma maneira ordenada. Pessoas diferentes com capacidades semelhantes ou complementares

podem cooperar, por assim dizer, na realização de sua natureza comum ou semelhante. Quando os homens se sentem seguros e satisfeitos no exercício de suas próprias capacidades, estão dispostos a apreciar as perfeições dos outros, especialmente quando suas várias excelências têm um lugar reconhecido em uma forma de vida cujos objetivos são aceitos por todos.

Assim, podemos dizer, seguindo Humboldt, que é através da união social, fundada nas necessidades e potencialidades de seus membros, que cada pessoa pode participar da soma total dos dons naturais cultivados das outras. Somos levados à noção de comunidade da espécie humana, cujos membros apreciam uns nos outros as capacidades e individualidades fomentadas por instituições livres, e no bem de cada um reconhecem um elemento da atividade global cujo sistema total todos aceitam e a todos dá prazer. Também é possível imaginar que essa comunidade se estende ao longo do tempo, e portanto, na história de uma sociedade, as contribuições conjuntas de gerações sucessivas podem ser concebidas de forma semelhante[4]. Nossos predecessores, ao atingirem realizações, deixam a nosso cargo a tarefa de continuá-las; seus feitos afetam nossa escolha de esforços e definem um contexto maior dentro do qual nossos objetivos podem ser ajustados. Dizer que o homem é um ser histórico é dizer que as realizações das capacidades dos indivíduos que vivem em qualquer tempo dado exigem a cooperação de muitas gerações (ou mesmo de sociedades) ao longo de um extenso período de tempo. Também implica que essa cooperação é orientada, em qualquer momento, por um entendimento do que foi feito no passado, na forma como o interpreta a tradição social. Contrastando com a espécie humana, cada animal tomado isoladamente pode realizar e de fato realiza a maior parte do que ele seria capaz, ou o que qualquer outro indivíduo de sua espécie, que vive na mesma época, poderia ou consegue realizar. A gama de habilidades realizadas por um único indivíduo da espécie não é em geral significativamente menor do que as potencialidades dos outros semelhantes a ele. A exceção notável é a diferença de sexo. Talvez seja por isso que a afini-

dade sexual seja o exemplo mais óbvio da necessidade que os indivíduos, tanto humanos quanto animais, têm uns dos outros. Mas essa atração pode assumir apenas uma forma puramente instrumental, cada indivíduo tratando o outro como um meio de alcançar seu próprio prazer ou de continuar a sua linhagem. A não ser que esse vínculo esteja fundido com elementos de afeição ou amizade, não manifestará os traços característicos da união social.

Ora, muitas formas de vida possuem as características da união social, objetivos finais partilhados e atividades comuns valorizadas em si próprias. A ciência e a arte fornecem exemplos claros. Da mesma forma, as famílias, os círculos de amigos e outros grupos são uniões sociais. Apesar disso, existem certas vantagens em se pensar nos exemplos mais simples das competições esportivas. Aqui, podemos distinguir facilmente quatro tipos de objetivos: o objetivo do jogo, que é definido por suas regras, fazer o maior número de pontos, por exemplo; os vários motivos dos jogadores que participam da partida, o prazer que sentem jogando, o desejo de exercitar o corpo, e assim por diante, que podem ser diferentes para cada pessoa; os propósitos sociais a que o jogo serve, que podem ser involuntários e desconhecidos dos jogadores e até de todos na sociedade, sendo essa uma questão a ser apurada pelo observador habituado a refletir; e, finalmente, o objetivo partilhado, o desejo comum de todos os jogadores de que se realize uma boa partida. Esse objetivo comum só pode ser realizado se a partida for jogada com lealdade como exigem as regras, se os times tiverem mais ou menos o mesmo nível, e se todos os jogadores sentirem que estão jogando bem. Mas quando esse objetivo é atingido, todos sentem prazer e satisfação com a mesma coisa. Uma boa partida é, por assim dizer, uma realização coletiva que exige a cooperação de todos.

Ora, é claro que o objetivo partilhado de uma união social não é simplesmente um desejo comum de uma mesma coisa particular. Grant e Lee tinham o mesmo desejo de ocupar Richmond, mas esse desejo não estabelecia uma comunidade entre eles. As pessoas geralmente querem tipos semelhantes de coisas, liberdade e oportunidade, abrigo e comida, mas essas necessidades podem colocá-las em posição de disputa. A questão de saber se os indivíduos têm um objetivo partilhado depende das características mais detalhadas da atividade para a qual se inclinam os seus interesses, conforme são regulados pelos princípios da justiça. Deve haver um sistema aceito de conduta, no qual as excelências e as satisfações de cada um complementam o bem de todos. Cada um pode então sentir prazer nas ações dos outros, na execução conjunta de um plano aceitável para todos. Apesar de seu lado competitivo, muitos jogos ilustram esse tipo de objetivo de um modo claro: o desejo público de executar uma partida boa e honesta deve ser efetivo e determinante para que o entusiasmo e o prazer de todos não esmoreçam.

O desenvolvimento da arte e da ciência, da religião e da cultura de todos os tipos, em toda parte, pode é claro ser considerado da mesma forma. Aprendendo a partir dos esforços mútuos e apreciando as várias contribuições de todos, os seres humanos gradualmente constroem um sistema de conhecimento e convicções; elaboram técnicas adequadas para suas atividades e aperfeiçoam estilos de sentimento e expressão. Nesses casos, o objetivo comum é sempre profundo e complexo, sendo definido pela respectiva tradição artística, científica ou religiosa; e para entendê-lo muitas vezes são necessários anos de disciplina e estudo. O essencial é que haja um objetivo final partilhado, e modos aceitos de promovê-lo, que permitam o reconhecimento público das realizações de cada um. Quando se atinge esse objetivo, todos sentem satisfação com a mesma coisa; e esse fato, juntamente com a natureza complementar do bem dos indivíduos, afirma o vínculo da comunidade.

Não desejo salientar, entretanto, os casos da arte e da ciência, e das formas elevadas de religião e cultura. Em conformidade com a rejeição do princípio da perfeição e com a aceitação da democracia na avaliação das excelências uns dos outros, o ponto de vista d justiça não lhes confere um mérito especial. De fato, a referência feita aos jogos não só tem a virtude da simplicidade, mas em alguns aspectos é mais adequada. Ajuda a demonstrar que a preocupação fundamental é o fato de existi-

rem muitos tipos de uniões sociais, e que, da perspectiva da justiça política, não devemos tentar classificá-las segundo o seu valor. Além disso, essas uniões não têm dimensão definida; variam desde famílias e círculos de amigos até associações muito maiores. Também não há limites de tempo e espaço, pois aqueles que estão muito separados pela história e pelas circunstâncias podem, apesar disso, cooperar na realização de sua natureza comum. Uma sociedade bem-ordenada, e na verdade a maioria das sociedades, supostamente terão inúmeras uniões sociais de diferentes tipos.

Com essas observações à guisa de prefácio, podemos ver agora como os princípios da justiça estão relacionados com a sociabilidade humana. A idéia principal é simplesmente a de que uma sociedade bem-organizada (correspondendo à justiça como eqüidade) é em si mesma uma forma de união social. De fato, é uma união social de uniões sociais. Os dois traços característicos estão presentes: a implementação bem-sucedida de instituições justas é o objetivo final partilhado por todos os membros da sociedade, e essas formas institucionais são valorizadas em si próprias. Vamos considerar essas características separadamente. A primeira é bastante simples. Exatamente como os jogadores têm o objetivo final partilhado de executar uma partida boa e leal, assim também os membros de uma sociedade bem-organizada têm o objetivo comum de cooperarem juntos para realizar a sua natureza e a dos outros de modos que são permitidos pelos princípios da justiça. Essa intenção coletiva é a conseqüência do fato de todos terem um senso de justiça efetivo. Cada cidadão quer que todos (inclusive ele próprio) ajam segundo os princípios com os quais todos concordariam em uma situação inicial de igualdade. Esse desejo é determinante, conforme exigem a condição que estipula que os princípios morais tenham um caráter definitivo; e quando todos agem de forma justa, todos encontram satisfação na mesma coisa.

A explicação da segunda característica é mais complicada, mas fica bastante clara a partir do que foi dito. Temos apenas de observar os vários modos pelos quais as instituições fundamentais da sociedade, a constituição justa e as principais

partes da ordem legal, podem ser consideradas boas em si mesmas, quando a idéia de união social é aplicada à estrutura básica como um todo. Assim, em primeiro lugar, a interpretação kantiana nos possibilita dizer que o fato de todos agirem para promover as instituições justas constitui um bem para cada um. Os seres humanos têm um desejo de expressar a sua natureza de pessoas éticas livres e iguais, e o fazem da forma mais adequada agindo segundo os princípios que reconheceriam na posição original. Quando todos se esforçam para obedecer a esses princípios, e cada um consegue esse objetivo, então, individual e coletivamente, a sua natureza de pessoas morais está realizada da forma mais plena possível, e com ela o seu bem individual e coletivo.

Mas, além disso, o princípio aristotélico se aplica às formas institucionais assim como a qualquer outra forma de atividade humana. Considerada sob esse prisma, uma ordem constitucional justa, quando adicionada às uniões sociais menores da vida quotidiana, fornece uma estrutura para essas associações e constrói a atividade mais complexa e diversa de todas. Em uma sociedade bem-organizada, cada um entende os princípios primeiros que governam todo o sistema que deve ser implementado ao longo de muitas gerações; e todos têm uma firme intenção de aderir a esses princípios em seus planos de vida. Assim, o plano de cada pessoa adquire uma estrutura mais ampla e rica do que teria em outras condições; ele se ajusta aos planos dos outros através de princípios mutuamente aceitáveis. A vida mais íntima de cada um é, por assim dizer, um plano dentro de um plano, esse plano de ordem superior sendo realizado nas instituições públicas da sociedade. Mas esse plano mais amplo não estabelece um objetivo dominante, tal como o da unidade religiosa ou da máxima excelência possível na cultura, e muito menos um objetivo de poder e prestígio nacional, ao qual estejam subordinados os objetivos de todos os indivíduos e associações. A intenção pública reguladora quer, em vez disso, que a ordem constitucional possa realizar os princípios da justiça. E essa atividade coletiva, se o princípio aristotélico tiver fundamento, deve ser experimentada como um bem.

Vimos que as virtudes morais são excelências, atributos da pessoa que é racional que as outras pessoas queiram em si mesmas e nos outros, como aspectos apreciados em si mesmos, ou que se manifestam em atividades desfrutadas em si mesmas dessa mesma forma (§§ 66-67). Ora, está claro que essas excelências são exibidas na vida pública de uma sociedade bem-organizada. Portanto, o princípio associado do princípio aristotélico implica que os homens apreciam esses atributos uns nos outros, na medida em que são manifestados na cooperação para a defesa de instituições justas. Decorre disso que a atividade coletiva da justiça é a forma primordial da prosperidade humana. Pois, em condições favoráveis, é mantendo essas organizações públicas que as pessoas expressam da melhor forma a sua natureza e atingem as excelências que exercem o mais amplo domínio do qual cada um é capaz. Ao mesmo tempo, as instituições justas permitem e encorajam a diversificação da vida interna das associações em que os indivíduos realizam seus objetivos mais particulares. Assim, a prática pública da justiça é um valor comunitário.

Como comentário final, eu gostaria de notar que uma sociedade bem-organizada não elimina a divisão de trabalho no sentido mais genérico. Com certeza, os piores aspectos dessa divisão podem ser superados: ninguém precisa ser servilmente dependente dos outros, nem é obrigado a escolher entre ocupações monótonas e rotineiras que são fatais para o pensamento e a sensibilidade humana. A cada um se pode oferecer uma variedade de tarefas, de modo que os diversos elementos de sua natureza encontrem uma expressão adequada. Mas mesmo considerando-se que o trabalho é importante para todos, não podemos eliminar nossa dependência em relação aos outros, e nem deveríamos tentá-lo. Em uma sociedade inteiramente justa, as pessoas buscam o seu bem de maneiras que lhes são peculiares, e confiam que seus consócios farão coisas que elas não poderiam ter feito, como também coisas que poderiam ter feito mas não fizeram. É tentadora a hipótese de que todos poderiam realizar inteiramente suas capacidades e que alguns, pelo menos, podem tornar-se perfeitos exemplos de humanidade. Mas isso

é impossível. É característico da sociabilidade humana o fato de sermos, isoladamente, apenas uma parte do que poderíamos ser. Devemos buscar nos outros as qualidades que não poderemos desenvolver ao máximo, ou das quais somos totalmente destituídos. A atividade coletiva da sociedade, as muitas associações e a vida pública da comunidade mais ampla que as regula, sustentam nossos esforços e exigem a nossa contribuição. Mas o bem atingido a partir da cultura coletiva excede muito nossa obra isolada, no sentido de que deixamos de ser meros fragmentos; aquela parte de nós mesmos que realizamos mais diretamente passa a integrar-se em uma organização justa e mais ampla cujos objetivos afirmamos. A divisão de trabalho é superada não porque cada um se torna completo em si mesmo, mas através de uma realização voluntária e significativa dentro de um união social justa composta de uniões sociais, da qual todos podem participar livremente seguindo as suas inclinações.

80. O problema da inveja

Até agora, parti da suposição de que as pessoas na posição original não são movidas por certas inclinações psicológicas (§ 25). Um indivíduo racional não é acometido pela inveja, pelo menos quando as diferenças entre ele e os outros não são consideradas como resultado da injustiça e não excedem certos limites. Tampouco as partes são influenciadas por diferentes atitudes em relação ao risco e à incerteza, ou por várias tendências ao domínio ou à sujeição, e assim por diante. Também imaginei que essas tendências psicológicas particulares estão encobertas pelo véu de ignorância, juntamente com o conhecimento das partes a respeito de sua concepção do bem. Uma explicação para essas estipulações é a de que, na medida do possível, uma concepção da justiça não deve ser afetada por contingências acidentais. Os princípios adotados não devem variar segundo as diferenças nessas inclinações, pelo mesmos motivos que queremos que eles vigorem independentemente das preferências individuais e circunstâncias sociais.

Essas suposições se ligam à interpretação kantiana da justiça como eqüidade e simplificam muito o argumento a favor do ponto de vista da posição original. As partes não se inclinam de acordo com diferenças individuais nessas tendências, evitando assim as complicações que resultariam do processo de negociação. Sem uma informação bastante definida sobre qual é a configuração concreta das atitudes, talvez não pudéssemos dizer qual acordo seria atingido, se é que algum realmente o seria. Em cada caso, o acordo dependeria da hipótese particular formulada. A não ser que, de um ponto de vista moral, pudéssemos mostrar o mérito do conjunto postulado de tendências psicológicas particulares, os princípios adotados seriam arbitrários, deixando de ser o resultado de condições razoáveis. E sendo a inveja geralmente considerada como algo a ser evitado e temido, pelo menos quando se torna intensa, parece desejável que, se possível, a escolha de princípios não seja influenciada por esse elemento. Portanto, seja para simplificar seja para evitar discussões de teoria moral, pressupus uma ausência de inveja e uma falta de conhecimento das tendências psicológicas particulares.

No entanto, essas inclinações de fato existem, e precisam ser consideradas de alguma maneira. Assim, dividi o argumento a favor dos princípios da justiça em duas partes: a primeira trabalha com as suposições mencionadas há pouco, e é ilustrada pela maior parte da argumentação apresentada até agora; a segunda indaga se a sociedade bem-organizada correspondente à concepção adotada realmente irá gerar sentimentos de inveja e padrões de atitude psicológica virão a minar as organizações consideradas justas. Primeiro, raciocinamos como se não houvesse o problema da inveja e outras tendências psicológicas particulares; depois de determinar que princípios seriam escolhidos, verificamos se as instituições justas assim definidas tendem a incitar e encorajar essas propensões a ponto de o sistema social se tornar impraticável e incompatível com o bem humano. Em caso afirmativo, a adoção da concepção da justiça deve ser reconsiderada. Mas se as inclinações geradas apoiarem as instituições justas ou forem facilmente acomodadas por elas, a primeira parte do argumento está confirmada. A vantagem essencial desse procedimento em duas fases é que nenhuma constelação particular de atitudes é pressuposta. Estamos simplesmente verificando a coerência de nossas suposições iniciais, e as conseqüências que delas deduzimos, à luz das restrições impostas pelos fatos genéricos de nosso mundo.

Vou discutir o problema da inveja como uma ilustração do modo pelo qual essas tendências psicológicas particulares entram na teoria da justiça. Embora cada tendência psicológica particular sem dúvida levante questões diferentes, o procedimento geral pode ser praticamente o mesmo. Começo salientando o motivo pelo qual a inveja coloca um problema, ou seja, o fato de que as desigualdades sancionadas pelo princípio da diferença podem ser tão grandes a ponto de gerar a inveja numa medida que coloca em risco a sociedade. Para esclarecer essa possibilidade, é útil distinguir a inveja geral da inveja particular. A inveja sentida pelos menos favorecidos em relação aos que estão mais bem situados é em regra a inveja geral, no sentido de que eles invejam os mais favorecidos pelos tipos de bens e não pelos objetos particulares que eles possuem. As classes mais altas, por exemplo, são invejadas pela sua maior riqueza e oportunidade; aqueles que as invejam querem vantagens semelhantes para si próprios. Por contraposição, a inveja particular é típica da rivalidade e da competição. Aqueles que saem perdendo na luta por cargos públicos e honrarias, ou pelas afeições dos outros, tendem a invejar o sucesso de seus rivais e a cobiçar aquelas mesmas coisas que eles conquistaram. Nosso problema então é o de saber se os princípios da justiça, e em particular o princípio da diferença, juntamente com a igualdade eqüitativa de oportunidades, tendem na prática a engendrar excessos destrutivos de inveja geral.

Volto-me agora para a definição da inveja que parece adequada para essa questão. Para fixar idéias, suponhamos que as comparações interpessoais necessárias são feitas em termos dos bens primários objetivos, a liberdade e a oportunidade, a renda e a riqueza, que, para simplificar, normalmente usei ao definir as expectativas na aplicação do princípio da diferença.

Podemos então pensar na inveja como a propensão a considerar com hostilidade o maior bem dos outros, mesmo que o fato de eles serem mais privilegiados que nós não diminua nossas vantagens. Invejamos as pessoas cuja situação é superior à nossa (estimada por alguma lista aceita de bens, como já foi notado acima) e estamos dispostos a privá-los de seus maiores benefícios mesmo que para isso seja necessário renunciarmos a alguma coisa. Quando os outros estão conscientes de nossa inveja, podem tornar-se ciumentos de sua melhor situação, e ansiosos para tomar precauções contra os atos hostis para os quais nos inclina a nossa inveja. Entendida desse modo, a inveja é coletivamente desvantajosa: o indivíduo que inveja um outro está disposto a fazer coisas que pioram a situação dos dois contanto que se reduza discrepância entre ambos. Assim, Kant, cuja definição segui praticamente à risca, demonstra propriedade ao discutir a inveja como um dos vícios que expressam o ódio à humanidade[5].

Essa definição exige um comentário. Em primeiro lugar, observa Kant, há muitas ocasiões em que nos referimos abertamente aos maiores bens dos outros como invejáveis. Assim, podemos salientar a invejável harmonia e felicidade de um casamento ou de uma família. De forma semelhante, uma pessoa pode dizer a outra que inveja as suas maiores oportunidades e realizações. Nesses casos, os de inveja benigna (como vou chamá-la), não existe expressão ou intenção de má-fé. Não desejamos, por exemplo, que o casamento ou a família sejam menos felizes ou harmoniosos. Com essas expressões convencionais, estamos afirmando o valor de certas coisas possuídas pelos outros. Estamos indicando que, embora não possuamos nada de igual valor, esses bens realmente merecem que lutemos por eles. Esperamos que aqueles a quem dirigimos nossas observações as recebam como um tipo de elogio e não como um prenúncio de nossa hostilidade. Um caso relativamente diferente é aquele da inveja emulativa, que nos leva a tentar conseguir o que os outros têm. A visão de seus maiores bens nos leva a lutar, de formas socialmente benéficas, para conseguir coisas semelhantes para nós mesmos.[6] Assim, a inveja propriamente dita, em oposição à inveja benigna que expressamos livremente, é uma forma de rancor que tende a prejudicar tanto o seu objeto quanto o seu sujeito. É aquilo em que pode se transformar a inveja emulativa em certas condições marcadas pela derrota e pelo senso de fracasso.

Um outro ponto é que a inveja não é um sentimento moral. Nenhum princípio moral precisa ser citado em sua explicação. É suficiente dizer que a melhor situação dos outros chama a nossa atenção. Ficamos deprimidos diante de sua boa sorte, e deixamos de dar valor ao que temos; e esse senso de mágoa e perda gera nosso rancor e hostilidade. Portanto, devemos ter o cuidado de não confundir a inveja com o ressentimento. Pois o ressentimento é um sentimento moral. Se ressentimos o fato de termos menos que outros, deve ser porque pensamos que a sua melhor situação é o resultado de instituições injustas, ou de uma conduta errada da parte deles. Os que expressam ressentimento devem estar preparados para demonstrar por que certas instituições são injustas ou como os outros os prejudicaram. O que diferencia a inveja dos sentimentos morais é o modo diferente de explicá-la, o tipo de perspectiva da qual a situação é considerada (§ 73).

Devemos também observar os sentimentos amorais ligados à inveja, mas que com ela não devem ser confundidos. Em particular, o ciúme e a mesquinhez são, por assim dizer, o inverso da inveja. Uma pessoa em melhores condições pode desejar que os menos afortunados fiquem no lugar onde estão. Tem ciúme de sua situação superior e regateia aos outros as maiores vantagens que os colocariam no mesmo nível que ela. E se essa propensão aumentar a ponto de a pessoa negar aos outros os benefícios de que de não precisa e que não pode utilizar, então ela estará sendo movida pelo rancor[7]. Essas tendências são coletivamente perniciosas exatamente como a inveja, já que o homem mesquinho e rancoroso está disposto a renunciar a alguma coisa para manter a distância que o separa dos outros.

Até agora, considerei a inveja e a mesquinhez como vícios. Como vimos, as virtudes morais estão entre os traços de

caráter de cunho genérico que é racional as pessoas quererem em seus consócios (§ 66). Assim, os vícios são os traços de cunho genérico que não são desejados, o rancor e a mesquinhez sendo exemplos claros, já que prejudicam a todos. As partes certamente irão preferir as concepções da justiça cuja realização não gera essas tendências. Normalmente se espera que nos afastemos das ações que essas tendências provocam, e que tomemos as medidas necessárias para nos livrar delas. No entanto, algumas vezes as circunstâncias que evocam a inveja são tão prementes que, sendo os seres humanos como são, não se pode razoavelmente exigir que superemos nossos sentimentos de rancor. A posição inferior de uma pessoa, medida pela lista objetiva de bens primários, pode ser tão extrema a ponto de ferir sua auto-estima; e dada a sua situação, seria possível nos identificarmos com o seu sentimento de perda. Na verdade, podemos ressentir o fato de sermos levados à inveja, pois a sociedade pode permitir disparidades tão grandes nesses bens que, em condições sociais concretas, essas diferenças inevitavelmente causam uma perda de auto-estima. Para aqueles que sofrem essa mágoa, os sentimentos invejosos não são irracionais; a satisfação de seu rancor melhoraria a sua situação. Quando a inveja é uma reação à perda da auto-estima, em circunstâncias em que não seria razoável que as pessoas se sentissem de forma diferente, direi que ela é desculpável. Como a auto-estima é o principal bem primário, partirei do pressuposto de que as partes não concordariam em considerar irrelevante esse tipo de perda subjetiva. Portanto, trata-se de saber se uma estrutura básica que satisfaz os princípios da justiça tende a gerar tanta inveja desculpável que a escolha desses princípios deva ser reconsiderada.

81. Inveja e igualdade

Agora estamos prontos para examinar a probabilidade de haver uma inveja geral desculpável em uma sociedade bem-organizada. Vou apenas discutir esse caso, já que nosso problema é o de saber se os princípios da justiça são um projeto razoável em vista das inclinações dos seres humanos, particularmente a sua aversão a disparidades nos bens existentes. Suponho que a principal raiz psicológica da tendência à inveja é uma falta de autoconfiança em nosso próprio valor combinada com um sentimento de impotência. Nosso modo de vida não tem entusiasmo e nos sentimos incapazes de alterá-lo ou de adquirir os meios para fazer o que ainda queremos[8]. Contrastando com isso, uma pessoa que tem certeza do valor de seu plano de vida e da sua habilidade para realizá-lo não é dada ao rancor nem tem ciúme de sua boa sorte. Mesmo se puder, não tem o desejo de reduzir às próprias custas as vantagens dos outros. Essa hipótese implica que os menos favorecidos tenderão a ter mais inveja da melhor situação dos mais favorecidos quanto menor for a segurança de sua auto-estima e quanto maior for o seu sentimento de impotência em relação à sua perspectiva. De forma semelhante, a inveja particular, gerada pela competição e pela rivalidade, tende a ser tanto mais forte quanto pior for nossa derrota, pois o golpe sofrido pela autoconfiança é mais forte e a perda pode parecer irrecuperável. No entanto, o que mais nos interessa aqui é a inveja geral.

Há três condições, suponho eu, que encorajam explosões hostis de inveja. A primeira delas é a condição psicológica que acabamos de notar: as pessoas não têm uma sólida confiança em seu próprio valor e na sua habilidade de fazer alguma coisa que valha a pena. A segunda faz parte de duas condições sociais: surgirem muitas ocasiões em que essa condição psicológica é experimentada como uma sensação dolorosa e humilhante. A discrepância entre nós e os outros se torna visível através da estrutura social e do estilo de vida de nossa sociedade. Os menos privilegiados são assim freqüentemente lembrados de sua situação, o que algumas vezes os leva a estimar ainda menos seu modo de vida e a sua pessoa. E, em terceiro lugar, eles consideram que sua posição social não permite nenhuma alternativa construtiva de oposição às circunstâncias melhores dos mais privilegiados. Para aliviar seus sentimentos de angústia e inferioridade, acreditam que não haja outra esco-

lha a não ser impor uma perda aos mais bem situados, mesmo pagando um certo preço, excluindo-se, é claro, a opção de entregar-se à resignação e à apatia.

Ora, muitos aspectos de uma sociedade bem-organizada trabalham para mitigar ou até mesmo impedir essas condições. Em relação à primeira condição, é claro que, embora se trate de um estado psicológico, as instituições sociais são a sua causa instigadora básica. Mas eu sustentei que a concepção contratualista da justiça reafirma a auto-estima dos cidadãos geralmente de forma mais intensa do que os outros princípios políticos. No fórum público, cada pessoa é tratada com o respeito que é devido a um sujeito igual e soberano; e todos têm os mesmos direitos básicos, que seriam reconhecidos em uma situação inicial considerada eqüitativa. Os membros da comunidade têm um senso de justiça comum, e estão ligados por laços de civismo. Já discuti esses pontos com referência à estabilidade (§§ 75-76). Podemos acrescentar que as maiores vantagens de alguns são dadas em troca de benefícios compensadores em prol dos menos favorecidos; e ninguém supõe que os que têm uma parte maior têm mais mérito de um ponto de vista moral. A felicidade de acordo com a virtude é rejeitada como um princípio de distribuição (§ 48). E da mesma forma se rejeita o princípio da perfeição: independentemente das qualidades manifestadas por pessoas ou associações, suas reivindicações em relação aos recursos sociais são sempre julgadas pelos princípios da justiça mútua (§ 50). Por todos esses motivos, os menos afortunados não têm motivo para considerar-se inferiores e os princípios públicos aceitos genericamente apóiam essa autoconfiança. As disparidades entre eles e os outros, sejam absolutas ou relativas, devem ser mais fáceis de aceitar do que em outras formas de organização social.

Abordando a segunda condição, tanto as diferenças absolutas quanto as relativas permitidas em uma sociedade bem-organizada são provavelmente menores do que aquelas que muitas vezes prevaleceram. Embora em teoria o princípio da diferença permita desigualdades indefinidamente grandes em troca de pequenos ganhos para os menos favorecidos, o leque de

renda e riqueza não deverá ser demasiado vasto na prática, dadas as necessárias instituições de base (§ 26). Além disso, a pluralidade de associações em uma sociedade bem-organizada, cada uma com sua vida interna protegida, tende a reduzir a visibilidade, ou pelo menos a visibilidade dolorosa, das variações nas perspectivas dos indivíduos. Pois tendemos a comparar nossas circunstâncias com as das pessoas que pertencem ao nosso grupo ou a algum outro semelhante, ou que ocupam posições que consideramos adequadas para nossas aspirações. As várias associações da sociedade tendem a dividi-la em inúmeros grupos que não se comparam entre si, e as discrepâncias entre essas divisões não atraem o tipo de atenção que perturba a vida dos menos bem colocados. E essa ignorância das diferenças de renda e circunstâncias se torna mais fácil pelo fato de que, nas ocasiões em que os cidadãos se encontram, como devem fazer pelo menos nas atividades públicas, os princípios da justiça igual são reconhecidos. Além disso, na vida quotidiana os deveres naturais são honrados, de modo que os mais favorecidos não ostentam sua situação mais elevada no intuito de menosprezar a condição dos que têm menos. Afinal de contas, se as condições que dispõem à inveja são eliminadas, provavelmente o mesmo acontece com o ciúme, a mesquinhez e o rancor, os inversos da inveja. Quando os segmentos menos afortunados da sociedade não apresentam a primeira, os mais privilegiados não apresentarão estes últimos. Tomadas em conjunto, essas características de um regime bem-organizado diminuem o número de ocasiões em que os menos favorecidos tendem a sentir que sua situação é empobrecida e humilhante. Mesmo que tenham uma certa tendência à inveja, provavelmente ela nunca será fortemente acirrada.

Finalmente, considerando a última condição, pareceria que uma sociedade bem-organizada, tanto quanto qualquer outra, oferece alternativas construtivas para explosões hostis de inveja. De qualquer modo, o problema da inveja geral não nos força a reconsiderar a escolha dos princípios da justiça. Quanto à inveja particular, em certa medida ela é um fator endêmico da vida humana; estando associada à rivalidade, pode existir em

qualquer sociedade. O problema mais específico da justiça política é o de conhecer o grau de disseminação do rancor e do ciúme incitados pela busca de posições e cargos públicos, e de saber se esses sentimentos tendem a distorcer a justiça das instituições. É difícil resolver essa questão na ausência do conhecimento mais detalhado das formas sociais disponível no estágio legislativo. Mas parece não haver motivos para que os perigos da inveja particular sejam mais graves em uma sociedade regulada pela justiça como eqüidade do que em um regime regulado por uma outra concepção qualquer.

Concluo, então, que os princípios da justiça não tendem a gerar a inveja geral desculpável (e nem tampouco a inveja particular) numa medida problemática. Por esse teste, a concepção da justiça parece mais uma vez relativamente estável. Eu gostaria agora de examinar rapidamente as possíveis ligações entre a inveja e a igualdade, considerando que a igualdade é definida de várias formas pela teoria da justiça em questão. Embora haja muitas formas de igualdade, e o igualitarismo admita graus, existem concepções da justiça que são reconhecidamente igualitárias, mesmo que permitam certas disparidades significativas. Acredito que os dois princípios da justiça estão incluídos nesse grupo.

Muitos autores conservadores têm afirmado que a tendência à igualdade em movimentos sociais modernos é a expressão da inveja[9]. Desse modo, tentam desacreditar essa tendência, atribuindo-a a impulsos coletivamente prejudiciais. Entretanto, antes que essa tese possa ser seriamente defendida, deve-se argumentar que a forma de igualdade à qual se faz objeção é de fato é injusta e tende no final a piorar a situação de todos, inclusive a dos menos favorecidos. Porém, insistir na igualdade definida pelos dois princípios da justiça não é dar voz à inveja. Isso se demonstra pelo conteúdo dos dois princípios e pela caracterização da inveja. Também fica evidente quando consideramos a natureza das partes na posição original: a concepção da justiça é escolhida em condições nas quais, por hipótese, ninguém é movido pela maldade ou pelo rancor (§ 25). Assim, as reivindicações de igualdade sustentadas pelos dois princípios não nascem desses sentimentos. As reivindicações dos que afirmam os princípios podem algumas vezes expressar ressentimento, mas, como vimos, essa é outra questão.

A fim de mostrar que os dois princípios da justiça se baseiam em parte na inveja, seria preciso estabelecer que uma ou mais das condições da posição original nascem dessa propensão. Como a questão da estabilidade não nos força a reconsiderar a escolha já feita, o argumento a favor da influência da inveja deve ser construído com referência à primeira parte da teoria. Mas cada uma das estipulações da posição original tem uma justificativa que não faz menção à inveja. Por exemplo, invoca-se a função dos princípios morais como sendo um modo adequadamente geral e público de organizar as reivindicações (§ 23). Com certeza, pode haver formas de igualdade que nascem da inveja. O igualitarismo estrito, a doutrina que insiste na distribuição igual de todos os bens primários, provavelmente deriva dessa propensão. O significado disso é que essa concepção de igualdade só seria adotada na posição original se fosse admitido que as partes são suficientemente invejosas. Essa possibilidade não afeta de forma alguma os dois princípios da justiça. A concepção diferente de igualdade que eles definem é reconhecida na suposição de que a inveja não existe[10].

A importância de separarmos a inveja dos sentimentos morais pode ser percebida a partir de vários exemplos. Suponhamos, em primeiro lugar, que se considere que a inveja tende a se alastrar em sociedades rurais pobres. A razão disso, pode-se sugerir, é a crença geral de que a soma da riqueza social é mais ou menos fixa, de modo que o ganho de um significa a perda de outro. O sistema social é interpretado, poderíamos dizer, como um jogo de soma zero, estabelecido por natureza e inalterável. Ora, na realidade, se essa crença fosse generalizada e o estoque de bens considerado por todos como fixo, então seria possível supor uma oposição estrita de interesses. Nesse caso, seria correto pensar que a justiça exige partes iguais. A riqueza social não é vista como o resultado de uma cooperação mutuamente vantajosa, e portanto não existe uma base eqüitativa para a divisão desigual de vantagens. O que se chama de

inveja pode na verdade ser ressentimento, e pode ou não se revelar justificável.

As especulações de Freud sobre a origem do senso de justiça padecem do mesmo defeito. Ele observa que esse sentimento é o resultado da inveja e do ciúme. À medida que alguns membros do grupo social lutam de forma possessiva para proteger suas vantagens, os menos favorecidos são levados pela inveja a se apoderar delas. Todos por fim acabam reconhecendo que não podem manter suas atitudes hostis em relação uns aos outros sem prejudicar também a si mesmos. Assim, estabelecendo um acordo, eles aceitam a exigência de tratamento igual. O senso de justiça é uma formação por reação: o que era originalmente inveja e ciúme se transforma em um sentimento social, o senso de justiça que defende a igualdade para todos. Freud acredita que esse processo é exemplificado na infância e em muitas outras circunstâncias sociais[11]. Porém, a plausibilidade de sua explicação supõe que as atitudes iniciais estão descritas corretamente. Com algumas poucas mudanças, as características implícitas dos exemplos apresentados por ele correspondem às da posição original. Afirmar que as pessoas têm interesses opostos e buscam promover a sua própria concepção do bem não é de forma alguma o mesmo que dizer que elas são movidas pela inveja e pelo ciúme. Como vimos, esse tipo de oposição gera as circunstâncias da justiça. Assim, se os filhos competem pela atenção e afeição de seus pais, coisa a que, se pode dizer, têm um direito igual, não podemos afirmar que o seu senso de justiça nasce do ciúme e da inveja. É certo que as crianças muitas vezes são ciumentas e invejosas; e sem dúvida suas noções morais são tão primitivas que as distinções necessárias não são captadas por elas. Mas, afastando essas dificuldades, poderíamos dizer também que o seu sentimento social nasce do ressentimento, de um senso de que não são tratadas de forma eqüitativa[12]. E da mesma forma poderíamos dizer aos autores conservadores que se trata de mera mesquinha quando os que estão em melhor situação rejeitam as reivindicações de maior igualdade por parte dos menos favorecidos. Mas essa afirmação também exige uma argumentação cuidadosa. Não se

pode dar crédito a nenhuma dessas acusações e contra-acusações sem primeiro examinar as concepções da justiça sinceramente defendidas pelos indivíduos e o seu entendimento da situação social, a fim de que se possa observar até que ponto essas reivindicações são realmente baseadas nesses motivos.

Nenhuma dessas observações tem o intuito de negar que o apelo à justiça é muitas vezes um disfarce da inveja. O que se afirma ser ressentimento pode na verdade ser rancor. Mas racionalizações desse tipo apresentam um outro problema. Além de mostrar que a própria concepção da justiça de uma pessoa não se funda na inveja, devemos determinar se os princípios da justiça citados em sua explicação são sinceramente defendidos, o que se prova quando a pessoa os aplica a outros casos em que ela não está envolvida ou, ainda melhor, nos quais ela sofreria uma perda se eles fossem seguidos. A intenção de Freud é afirmar algo além do truísmo segundo o qual a inveja muitas vezes vem disfarçada de ressentimento. Ele quer dizer que a energia que motiva o senso de justiça é emprestada da energia da inveja e do ciúme e que, sem essa energia, não haveria (ou haveria muito menos) desejo de oferecer justiça. As concepções da justiça têm para nós poucas atrações além daquelas que derivam desses sentimentos e de outros similares. É essa asserção que se defende quando há uma confusão errônea da inveja com o ressentimento.

Infelizmente, o problema das outras tendências psicológicas particulares não vai ser abordado. De qualquer forma, devem ser tratados mais ou menos como tratamos a inveja. Tentamos avaliar a configuração das atitudes em relação ao risco e à incerteza, à dominação e à submissão, etc., que as instituições justas tendem a gerar, e depois estimamos se essas tendências podem tornar essas instituições impraticáveis e sem efeito. Também precisamos indagar se, do ponto de vista das pessoas na posição original, a concepção escolhida é aceitável ou pelo menos tolerável, quaisquer que sejam as inclinações particulares que venhamos a ter. A alternativa mais favorável é aquela que permite um lugar para todas essas diversas tendências na medida em que possam ser encorajadas por uma estrutura bási-

ca justa. Existe uma divisão de trabalho, por assim dizer, entre as pessoas com inclinações contrárias. É claro que algumas dessas atitudes podem ser especialmente remuneradas, da maneira como o são certas habilidades desenvolvidas, como por exemplo, a disposição a se aventurar e a correr riscos incomuns. Mas, se assim for, o problema corresponde exatamente ao da recompensa por dotes naturais, e é abrangido pela discussão das partes distributivas (§ 47). O que evidentemente um sistema social não deve fazer é encorajar propensões e aspirações que ele fatalmente terá depois de reprimir e frustrar. Contanto que o padrão de tendências psicológicas particulares gerado pela sociedade apóie suas organizações ou então possa ser razoavelmente acomodado por elas, não há necessidade de reconsiderarmos a escolha de uma concepção da justiça. Acredito, embora não o tenha demonstrado, que os princípios da justiça como eqüidade seriam aprovados nesse teste.

82. Os fundamentos para a prioridade da liberdade

Já consideramos o significado da prioridade da liberdade e o modo como ela se incorpora em várias regras de precedência (§§ 39, 46). Agora que temos diante de nós os principais elementos da visão contratualista, podemos avaliar os mais importantes fundamentos dessa prioridade. Fiz a suposição de que, se as pessoas na posição original sabem que suas liberdades básicas podem ser efetivamente exercidas, elas não aceitarão uma liberdade menor em troca de maiores vantagens econômicas (§ 26). É só quando as condições sociais não permitem o pleno estabelecimento desses direitos que podemos aceitar a restrição deles. As liberdades iguais só podem ser negadas quando isso se faz necessário para mudar a qualidade da civilização de modo que, no tempo devido, todos possam gozar dessas mesmas liberdades. A implementação efetiva de todas essas liberdades em uma sociedade bem-organizada é a tendência a longo prazo dos dois princípios e das regras de prioridade, quando são seguidos de forma consistente em condições razoavelmente favoráveis. Nosso problema aqui, então, é resumir e organizar os motivos para a precedência da liberdade em uma sociedade bem-organizada, considerada a partir da posição original.

Comecemos lembrando as razões contidas na primeira parte do argumento a favor dos dois princípios. Define-se uma sociedade bem-organizada como aquela que é regulada por uma concepção pública da justiça (§ 69). Os membros dessa sociedade são e se consideram pessoas éticas livres e iguais. Ou seja, cada um deles é e se considera detentor de objetivos e interesses fundamentais em nome dos quais julga legítimo fazer reivindicações mútuas; e cada um é e se considera detentor de um direito ao respeito e à consideração iguais na determinação dos princípios que devem governar a estrutura básica da sociedade. Esses indivíduos também têm um senso de justiça que normalmente regula a sua conduta. A posição original é especificada de modo a incorporar a reciprocidade e a igualdade adequadas entre as pessoas assim concebidas; e como seus objetivos e interesses fundamentais são protegidos pela liberdades garantidas pelo primeiro princípio, elas atribuem prioridade a esse princípio. O interesse religioso garantido pela igual liberdade de consciência foi discutido a título de exemplo (§§ 33-35). Em relação a isso, devemos ter em mente que as partes buscam garantir algum interesse fundamental particular, mesmo que, devido ao véu de ignorância, apenas a natureza genérica desse interesse seja conhecida: nesse caso, por exemplo, as pessoas sabem que se trata de um interesse religioso. Seu objetivo não é simplesmente a permissão para a prática desta ou aquela religião, mas para praticar alguma religião determinada, ou seja, a sua religião, qualquer que venha a ser (§ 28). A fim de garantirem, a partir da perspectiva da posição original, seus objetivos particulares que, apesar disso, lhes são desconhecidos, elas são levadas, devido às tensões do compromisso (§ 29), a dar precedência às liberdades básicas.

Uma sociedade bem-organizada também concretiza o interesse de ordem superior das partes, que consiste em saber como seus outros interesses, inclusive os fundamentais, são moldados

e regulados pelas instituições sociais (§ 26). As partes se concebem como pessoas livres que podem revisar e alterar seus objetivos finais, e que nesse aspecto dão prioridade à preservação de sua liberdade. O modo pelo qual os princípios da justiça governam a estrutura básica, que foi ilustrado pela explicação da autonomia e da objetividade (§ 78), demonstra que esse interesse de ordem superior é atingido em uma sociedade bem-organizada.

Assim, as pessoas na posição original são movidas por uma certa hierarquia de interesses. Devem primeiro assegurar o seu interesse de ordem superior e seus objetivos fundamentais (dos quais apenas a forma genérica lhes é conhecida), e esse fato se reflete na precedência que dão à liberdade; a aquisição dos meios que lhes permitem promover seus outros desejos e objetivos tem um lugar secundário. Embora os interesses fundamentais na liberdade tenham um objetivo definido, ou seja, o estabelecimento efetivo das liberdades básicas, é possível que esses interesses nem sempre pareçam na posição de direção. A realização desses interesses pode exigir certas condições sociais e um grau de satisfação de necessidades e carências básicas, e isso explica por que a liberdade pode algumas vezes ser restringida. Mas uma vez que se atingem as condições sociais e o grau de satisfação de necessidades e carências materiais necessários, como acontece em uma sociedade bem-organizada em circunstâncias favoráveis, os interesses de ordem superior passam a ser normativos. De fato, como supunha Mill, esses interesses se tornam mais intensos à medida que a situação da sociedade permite que eles sejam expressos mais efetivamente, de modo que, com o tempo, tornam-se normativos e revelam o seu lugar prioritário[13]. A estrutura básica deve então assegurar a livre vida interna das várias comunidades de interesses nas quais as pessoas e grupos buscam atingir, nas formas de união social consistentes com a liberdade igual, os objetivos e qualidades superiores que os atraem (§ 79). As pessoas desejam exercer controle sobre as leis e regras que governam a sua associação, seja diretamente, participando de suas atividades, seja indiretamente, através de representantes aos quais estão ligadas por vínculos de cultura e situação social.

Acabamos de analisar os fundamentos da precedência da liberdade abrangidos na primeira parte da argumentação a favor dos dois princípios da justiça. Devemos agora abordar a segunda parte, para saber se essa precedência será minada pelos vários sentimentos e atitudes que tendem a ser gerados numa sociedade bem-organizada (§ 80). Pode parecer que, mesmo quando as carências essenciais foram satisfeitas e os meios materiais necessários obtidos, persistirá a preocupação das pessoas com sua posição relativa na distribuição de riqueza. Assim, se supomos que todos querem uma parte proporcionalmente maior, o resultado poderia ser da mesma forma um desejo crescente de abundância material. Como cada um luta por um objetivo que não pode ser atingido coletivamente, é concebível que passe a preocupar-se cada vez mais com o aumento da produtividade e com a melhoria da eficiência econômica. E esses objetivos podem tornar-se tão dominantes a ponto de minar a precedência da liberdade. Alguns objetaram à tendência à igualdade exatamente com base nesse argumento, considerando que ela tendência irá gerar nos indivíduos uma obsessão por sua parte relativa na riqueza social. Mas embora seja verdade que, numa sociedade bem-organizada, se presume que haja uma tendência à maior igualdade, os seus membros têm pouco interesse em sua posição relativa como tal. Conforme já vimos, eles não são muito afetados pela inveja e pelo ciúme, e, na maioria, fazem o que lhes parece melhor, segundo define o seu próprio plano de vida e o de seus consócios, sem ficarem frustrados ante o maior conforto e prazer que os outros, socialmente mais afastados, desfrutam. Assim, não há fortes propensões que os façam reduzir suas liberdades em nome de um maior bem-estar econômico, seja ele absoluto ou relativo.

Sem dúvida, daí não decorre que, em uma sociedade justa, ninguém se preocupe com questões de *status*. A avaliação da auto-estima como talvez o principal bem primário enfatizou a grande importância que damos ao modo como os outros nos consideram. Mas, em uma sociedade bem-organizada, a necessidade de *status* é satisfeita pelo reconhecimento público das instituições justas, juntamente com a vida interna plena e diver-

sificada das várias comunidades de interesses, que as liberdades iguais possibilitam. A base da auto-estima em uma sociedade justa não é, portanto, a renda dos indivíduos, mas a distribuição publicamente defendida de direitos e liberdades fundamentais. E, sendo essa distribuição igual, todos têm um *status* semelhante e garantido quando se reúnem para conduzir as questões comuns da sociedade num sentido mais amplo. Ninguém se sente inclinado a buscar, fora da afirmação constitucional da igualdade, outros meios políticos de garantir o seu *status*. Por outro lado, os homens também não estão dispostos a aceitar uma liberdade que fique aquém da igualdade. Em primeiro lugar, isso os colocaria em desvantagem e enfraqueceria a sua posição política. Também teria o efeito de estabelecer publicamente a sua inferioridade, definida pela estrutura básica da sociedade. Essa posição inferior na vida pública seria de fato humilhante, destruindo a auto-estima. E assim, aceitando uma liberdade que não fosse igual, o indivíduo poderia perder dos dois lados. Isso tenderá a ser especialmente verdadeiro à medida que a sociedade se tornar mais justa, já que os direitos iguais e as atitudes públicas de respeito mútuo têm um lugar essencial, mantendo o equilíbrio político e garantindo aos cidadãos o seu próprio valor. Assim, enquanto as diferenças sociais e econômicas entre os vários setores da sociedade, entre os grupos que podemos considerar incomparáveis entre si, não tendem a gerar animosidades; as dificuldades resultantes da desigualdade cívica e política, e da discriminação étnica e cultural, não podem ser facilmente aceitas. Quando é a posição de cidadania igual que satisfaz a necessidade de *status*, a precedência das liberdades iguais é absolutamente necessária. Tendo sido escolhida uma concepção da justiça que visa à eliminação da importância das vantagens sociais e econômicas relativas como base para a autoconfiança dos homens, é essencial que a prioridade da liberdade seja solidamente mantida.

Em uma sociedade bem-ordenada, então, a auto-estima é garantida pela afirmação pública do *status* de cidadania igual para todos; permite-se que distribuição de bens materiais tome seu próprio curso, de acordo com a justiça procedimental

pura regulada por instituições básicas justas, que diminuem os limites das desigualdades, impedindo assim o surgimento da inveja desculpável. Ora, esse modo de lidar com o problema do *status* tem várias vantagens. Suponhamos, assim, que o modo como cada um é valorizado pelos outros realmente dependa de seu lugar relativo na distribuição de renda e riqueza. Nesse caso, ter um *status* superior implica simplesmente ter mais meios materiais do que a maioria da sociedade. Nem todos podem ter o *status* mais alto, e melhorar a nossa posição significa piorar a de uma outra pessoa. A cooperação social que visa à elevação das condições do respeito próprio é impossível. Os meios do *status*, por assim dizer, estão fixos, e o ganho de cada homem acarreta a perda de um outro. É claro que essa situação é uma grande lástima. As pessoas são colocadas umas contra as outras na busca de sua auto-estima. Dada a importância desse bem primário, as partes na posição original certamente não se querem ver nessa situação de conflito. Ela dificultaria, ou até mesmo impossibilitaria, o bem da união social. A melhor solução é apoiar, na medida do possível, o bem primário da auto-estima através da atribuição das liberdades básicas, que podem realmente tornar-se iguais, definindo o mesmo *status* para todos. Ao mesmo tempo, a distribuição relativa de bens materiais é relegada a um segundo plano. Assim, encontramos um outro motivo para dividir a ordem social em duas partes, definidas pelos princípios da justiça. Embora esses princípios permitam desigualdades em troca de contribuições que se destinam ao benefício de todos, a precedência da liberdade implica a igualdade no fundamento social do respeito.

Ora, é bem possível que essa idéia não possa ser completamente implementada. O senso que os homens têm de seu próprio valor pode depender, em certa medida, de sua posição institucional e de sua renda. Entretanto, se a nossa explicação da inveja e do ciúme é coerente, então, com as organizações básicas adequadas, essas inclinações não serão excessivas. Mas teoricamente podemos, caso se mostre necessário, incluir a auto-estima entre os bens primários, cuja relação define as expec-

tativas. Então, nas aplicações do princípio da diferença, essa lista pode permitir os efeitos da inveja desculpável (§ 80); as expectativas dos menos favorecidos diminuem na medida em que esses efeitos ficam mais severos. A questão de saber se algum ajuste referente à auto-estima se faz necessário deve ser decidida no estágio legislativo, quando as partes têm mais informação, e o princípio da decisão política se torna aplicável. Sabidamente esse problema é uma complicação indesejada. Como a simplicidade é, em si própria, desejável em uma concepção pública da justiça (§ 49), as condições que geram a inveja desculpável devem, se possível, ser evitadas. Mencionei essa questão não para resolvê-la, mas apenas para observar que, quando necessário, pode-se considerar que as expectativas dos menos favorecidos incluem o bem primário da auto-estima.

A segunda parte do argumento parece, então, confirmar a prioridade da liberdade. Mesmo assim, alguém pode apresentar, contra essa explicação da prioridade da liberdade, a objeção de que as sociedades têm outras maneiras de afirmar a auto-estima e de lidar com a inveja e com outras inclinações destruidoras. Assim, em um sistema feudal ou de castas, acredita-se que cada pessoa tem uma posição que lhe foi atribuída na ordem natural das coisas. Suas comparações possivelmente se limitam ao âmbito de seu próprio estado ou casta, e essas classificações se tornam, com efeito, outros tantos grupos estanques, estabelecidos independentemente do controle humano e sancionados pela religião e pela teologia. Os homens resignam-se à sua posição, se é que alguma vez lhes ocorre questioná-la; e como todos podem considerar que estão assumindo uma vocação que lhes foi atribuída, considera-se que todos têm o mesmo destino, sendo igualmente nobres aos olhos da providência divina[14]. Essa concepção de sociedade resolve o problema da justiça social eliminando, na mente, o pensamento que poderia gerá-lo. Afirma-se que a estrutura básica já está determinada, não podendo ser alterada pelos seres humanos. Nessa perspectiva, supor que a ordem social deve adequar-se a princípios que todos os homens, como seres iguais, aceitariam, é uma interpretação errônea sobre o lugar dos indivíduos no mundo.

Contrariamente a essa idéia, supus o tempo todo que as partes, na adoção de uma concepção da justiça, devem orientar-se por um conhecimento sobre os fatos genéricos da sociedade. Elas nem duvidam de que as instituições não são fixas e mudam ao longo do tempo, sendo alteradas por circunstâncias naturais e pelos conflitos e atividades dos grupos sociais. As restrições da natureza são reconhecidas, mas os homens não ficam impedidos de moldar suas organizações sociais. Essa suposição também faz parte da base da teoria da justiça. Decorre daí que certos modos de lidar com a inveja e outra propensões aberrantes estão vetados para uma sociedade bem-ordenada. Por exemplo, ela não pode deter essas inclinações divulgando crenças falsas ou infundadas. Pois nosso problema é o de saber como a sociedade deve ser ordenada para se conformar a princípios que pessoas racionais, com convicções genéricas verdadeiras, reconheceriam na posição original. A condição de publicidade exige que as partes suponham que, como membros da sociedade, elas também conhecerão os fatos genéricos. O raciocínio que conduz ao acordo inicial deve ser acessível ao entendimento público. Sem dúvida, para definir quais são os princípios necessários, devemos nos basear no conhecimento corrente reconhecido pelo senso comum e no consenso científico existente. Mas não existe alternativa razoável para esse procedimento. Temos de aceitar que, à medida que as convicções estabelecidas mudam, é possível que também mudem os princípios da justiça que parece racional reconhecer. Assim, quando se abandona a crença numa ordem natural fixa que sanciona uma sociedade hierárquica, supondo-se aqui que essa crença não seja verdadeira, cria-se uma tendência na direção dos dois princípios da justiça em ordem serial. A proteção efetiva das liberdades iguais torna-se, cada vez mais, um elemento importantíssimo no apoio à auto-estima, e isso reafirma a precedência do primeiro princípio.

83. Felicidade e objetivos dominantes

A fim de poder abordar a questão do bem da justiça, discutirei o modo pelo qual as instituições justas modelam nossa escolha de um plano racional e incorporam o elemento regulador do nosso bem. Abordarei esse tópico de forma indireta, voltando nesta seção ao conceito de felicidade, e comentando brevemente a tentação de considerar que ele é determinado por um objetivo dominante. Tal procedimento conduzirá naturalmente aos problemas do hedonismo e da unidade do eu. No devido tempo, ficará claro como essas questões estão relacionadas.

Anteriormente afirmei que, com certas restrições, uma pessoa é feliz quando está no caminho da execução (mais ou menos) bem-sucedida de um plano racional de vida traçado em circunstâncias (mais ou menos) favoráveis, e está razoavelmente confiante em que suas intenções podem ser realizadas (§ 63). Assim, somos felizes quando nossos planos racionais estão indo bem, nosso objetivos mais importantes estão sendo realizados, e temos, com razão, praticamente certeza de que nossa boa sorte irá perdurar. A realização da felicidade depende das circunstâncias e da sorte, daí a referência às condições favoráveis. Embora eu não vá discutir detalhadamente o conceito de felicidade, devemos considerar alguns outros pontos para fazer a ligação com o problema do hedonismo.

Em primeiro lugar, a felicidade tem dois aspectos: um deles é o sucesso na execução de um plano racional (o programa de atividades e objetivos) que uma pessoa se esforça para atingir; o outro é o seu estado mental, sua sólida confiança, apoiada em bons motivos, de que seu sucesso irá perdurar. Ser feliz envolve tanto uma certa realização de atividades quanto uma certeza racional sobre o resultado[15]. Essa definição da felicidade é objetiva: os planos devem ajustar-se às condições de nossa vida e nossa confiança deve basear-se em crenças sólidas. Alternativamente, a felicidade pode ser definida de forma subjetiva, como segue: uma pessoa é feliz quando acredita que está no caminho da execução (mais ou menos) bem-sucedida de uma plano racional, e assim por diante como acima, incluindo-se a cláusula segundo a qual, se ela estiver equivocada ou iludida, então por contingência ou coincidência nada acontece que a faça aperceber-se de seu engano. A boa sorte faz com que ela não seja expulsa de sua ilusão de paraíso. Ora, a definição a ser escolhida é aquela que se enquadra melhor na teoria da justiça e é coerente com nossos juízos ponderados de valor. Neste ponto, basta observar que, como indiquei algumas páginas atrás (§ 82), partimos da suposição de que as partes na posição original têm convicções corretas. Elas reconhecem uma concepção da justiça à luz das verdades genéricas sobre as pessoas e o seu lugar na sociedade. Assim, parece natural supor que, ao construírem seus planos, elas serão da mesma forma lúcidas. É claro que, estritamente falando, nada disso constitui um argumento. Acabaremos sendo obrigados a avaliar a definição objetiva como uma parte da teoria moral à qual ela pertence.

Adotando essa definição, e tendo em mente a explicação dos planos racionais apresentada anteriormente (§§ 63-65), podemos interpretar as características particulares que às vezes se atribui à felicidade[16]. Por exemplo, a felicidade é independente, ou seja, é escolhida unicamente por causa de si mesma. Com certeza, um plano racional incluirá muitos (ou pelo menos vários) objetivos finais, e qualquer um deles pode ser buscado em parte porque também complementa ou promove um ou mais dos outros objetivos. O apoio mútuo entre os objetivos que são buscados pelo que são em si mesmos é uma característica importante dos planos racionais, e portanto esses objetivos não são, em geral, buscados unicamente pelo que são em si mesmos. No entanto, a execução do plano inteiro, e a confiança duradoura com a qual isso é feito, são coisas que queremos fazer e sentir apenas por si mesmas. Todas as considerações, inclusive as do justo e da justiça (usando aqui a teoria plena do bem) já foram examinadas durante a elaboração do plano. E portanto a atividade como um todo é independente.

A felicidade é também auto-suficiente: um plano racional, quando implementado com confiança, torna a escolha de uma vida totalmente válida e não exige mais nada. Quando as cir-

cunstâncias são particularmente favoráveis, e a execução especialmente bem-sucedida, nossa felicidade é completa. Na concepção geral que buscamos seguir, não falta nada de essencial, e não existe possibilidade de melhorá-la de forma significativa. Portanto, mesmo que imaginemos que os meios materiais que dão suporte ao nosso modo de vida pudessem ser maiores, e que fosse possível escolher um padrão diferente de objetivos, ainda assim a realização real do próprio plano pode ter, como muitas vezes acontece com as composições musicais, as pinturas e os poemas, uma certa completude que, embora desfigurada pelas circunstâncias e pelas falhas humanas, fica evidente a partir do todo. Assim, alguns se tornam exemplares do florescimento humano e modelos para a emulação, suas vidas sendo tão instrutivas quanto qualquer doutrina filosófica no que se refere à forma de viver.

Uma pessoa, então, fica feliz durante os períodos em que está realizando com sucesso um plano racional, e confia, com razão, que seus esforços resultarão em prazer. Pode-se dizer que essa pessoa se aproxima da bem-aventurança na medida em que as condições são extremamente favoráveis e a sua vida é completa. Entretanto, daí não decorre que, ao promovermos um plano racional, estejamos buscando a felicidade, pelo menos não no sentido usual. Em primeiro lugar, a felicidade não é um objetivo entre os vários a que aspiramos, mas a realização do plano como um todo. Mas também supus, em primeiro lugar, que os planos racionais satisfazem as restrições do justo e da justiça (como estipula a teoria plena no bem). Dizer que alguém busca a felicidade não implica, ao que parece, afirmar que ele está preparado para violar ou acatar essas restrições. Portanto, a aceitação desses limites deve ser explicitada. E, em segundo lugar, a busca da felicidade muitas vezes sugere a busca de certos tipos de objetivos, por exemplo, a vida, a liberdade, e o nosso próprio bem-estar[17]. Assim, as pessoas que se devotam desinteressadamente a uma causa justa, ou que dedicam suas vidas à promoção do bem-estar dos outros, não são geralmente consideradas como pessoas que buscam a felicidade. Seria equivocado afirmar isso a respeito dos santos e dos

heróis, ou daqueles cujos planos de vida são, em um grau acentuado, supererrogatórios. Essas pessoas não têm os tipos de objetivos que se incluem nessa definição, que admitimos não ser exata. No entanto, os santos e os heróis, e as pessoas cujas intenções reconhecem os limites do justo e da justiça, ficam de fato felizes quando seus planos obtêm sucesso. Embora não lutem pela felicidade, eles podem mesmo assim ser felizes promovendo as reivindicações de justiça e bem-estar dos outros, ou atingindo a excelência nas qualidades que os atraem.

Mas como, em geral, é possível escolher entre muitos planos de uma forma racional? Que procedimento pode um indivíduo seguir quando se depara com esse tipo de decisão? Quero agora voltar a esse assunto. Anteriormente, afirmei que um plano racional é aquele que seria escolhido com racionalidade deliberativa dentre uma classe de planos na qual todos satisfizessem os princípios da escolha racional e resistissem a certas formas de reflexão crítica. Entretanto, acabamos atingindo um ponto em que temos simplesmente de decidir que plano preferimos, sem mais nenhuma orientação proveniente dos princípios (§ 64). Existe porém um recurso deliberativo ainda não mencionado, que consiste na análise de nossos objetivos. Ou seja, podemos tentar encontrar uma descrição mais detalhada ou esclarecedora do objeto de nossos desejos, na esperança de que os princípios de cálculo resolvam então o caso. Assim, é possível que uma caracterização mais completa ou profunda daquilo que queremos acabe revelando a existência de um plano inclusivo.

Consideremos mais uma vez o exemplo de planejar uma viagem de férias (§ 63). Muitas vezes, quando nos perguntamos por que desejamos visitar dois lugares distintos, descobrimos que no fundo existem certos objetivos mais gerais, e que todos eles podem ser realizados se formos a um determinado lugar e não a outro. Assim, podemos querer estudar certos estilos de arte, e uma reflexão mais profunda pode revelar que um dos planos é superior ou igualmente bom em todos esses aspectos. Nesse sentido, podemos descobrir que nosso desejo de ir a Paris é mais intenso que nosso desejo de ir a Roma. Muitas

vezes, entretanto, uma descrição mais detalhada não consegue ser decisiva. Se queremos ver a mais famosa igreja da Cristandade tanto quanto o museu mais conhecido, é possível que cheguemos a um impasse. É claro que podemos também examinar esses desejos mais detalhadamente. Não há nada no modo como se expressam a maioria dos desejos que indique se existe uma caracterização mais reveladora daquilo que realmente queremos. Mas temos de admitir a possibilidade, e até mesmo a probabilidade, de que, mais cedo ou mais tarde, chegaremos a objetivos incomparáveis entre os quais devemos escolher com racionalidade deliberativa. Podemos aplainar, reformular e transformar nossos planos numa variedade de modos na tentativa de conciliá-los. Usando como diretrizes os princípios da escolha racional, e formulando nossos desejos da forma mais lúcida possível, podemos estreitar o escopo da escolha puramente preferencial, mas não podemos eliminá-la por completo.

Esse caráter indeterminado da decisão parece surgir, então, a partir do fato de uma pessoa ter muitos objetivos para os quais não existe um padrão pré-estabelecido de comparação, que a ajude a decidir entre eles quando há conflito. Há muitos pontos de parada na deliberação prática, e muitos modos pelos quais caracterizamos as coisas que queremos pelo que são. Assim, é fácil perceber por que é altamente atraente a idéia da existência de um único objetivo dominante (em oposição a um objetivo inclusivo) ao qual é racional aspirar[18]. Pois, se existe esse objetivo, ao qual todos os outros estão subordinados, então pode-se presumir que todos os desejos, contanto que sejam racionais, admitem uma análise que revela a aplicabilidade dos princípios de cálculo. O procedimento de uma escolha racional, e a concepção dessa escolha, estariam então perfeitamente claros: a deliberação sempre se ocuparia dos meios que levam aos objetivos, e todos os objetivos menores, por sua vez, seriam ordenados como meios visando a um único objetivo dominante. As numerosas cadeias finitas de razões vão por fim convergir e se encontrar no mesmo ponto. Assim, uma decisão racional é sempre possível em princípio, já que apenas permanecem dificuldades de cálculo e de falta de informação.

Ora, é essencial que se entenda o que quer o defensor da teoria do objetivo dominante: ou seja, um método de escolha que o próprio agente possa sempre seguir a fim de fazer uma decisão racional. Assim, existem três exigências: a concepção da deliberação deve especificar (1) um procedimento de primeira pessoa que seja (2) geralmente aplicável e (3) que ofereça garantias de conduzir ao melhor resultado (pelo menos em condições favoráveis de informação e dada a habilidade de calcular). Não temos procedimentos que satisfaçam essas condições. Um mecanismo aleatório fornece um método geral, mas este último seria racional apenas em circunstâncias especiais. No dia-a-dia, empregamos esquemas de deliberação que adquirimos de nossa cultura e modificamos ao longo do curso de nossa história pessoal. Mas não há garantias de que essas formas de reflexão sejam racionais. Talvez elas só satisfaçam alguns padrões mínimos que nos possibilitam ir vivendo, embora fiquem muito aquém do melhor que poderíamos realizar. Assim, se buscamos um procedimento geral para ponderarmos nossos objetivos conflitantes a fim de isolar, ou pelo menos identificar mentalmente, o melhor curso de ação, a idéia de um objetivo dominante parece fornecer uma resposta natural e simples.

Consideremos então o que pode ser esse objetivo dominante. Não pode ser a própria felicidade, uma vez que atingimos esse estado executando um plano racional já elaborado de forma independente. O máximo que podemos afirmar é que a felicidade é um objetivo inclusivo, querendo com isso dizer que o próprio objetivo, cuja realização nos torna felizes, inclui e ordena uma pluralidade de objetivos, quaisquer que sejam eles. Por outro lado, é pouquíssimo plausível pensar no objetivo dominante de alguém como um objetivo pessoal ou social, tal como o exercício do poder político, a obtenção do reconhecimento social, ou a maximização de suas posses materiais. Certamente, isso vai contra nossos juízos ponderados de valor, e é de fato desumano, ficarmos tão empolgados com apenas um desses objetivos a ponto de não moderarmos a sua busca por nenhuma outra coisa na vida. Pois um objetivo dominante é

no mínimo lexicalmente anterior a todos os outros objetivos, e a busca de sua realização sempre assume uma precedência absoluta. Dessa forma, Santo Inácio de Loyola afirma que o objetivo dominante é servir a Deus, e, através desse meio, salvar nossa alma. Ele é coerente quando reconhece que a promoção das intenções divinas é o único critério para a ponderação dos objetivos secundários. É unicamente por esse motivo que deveríamos preferir a saúde à doença, a riqueza à pobreza, a honra à desonra, uma vida longa a uma mais curta e, poderíamos acrescentar, a amizade e a afeição ao ódio e à animosidade. Devemos ficar indiferentes, diz ele, a apegos de qualquer tipo, pois eles se tornam perturbadores quando nos impedem de ser como os pratos de uma balança em equilíbrio, prontos para tomar o curso que melhor serve à glória de Deus[19].

Devemos observar que esse princípio da indiferença é compatível com a fruição de prazeres menores e nos autoriza ao divertimento e à distração. Pois essas atividades relaxam a mente e descansam o espírito, de modo que ficamos mais aptos a promover objetivos mais importantes. Assim, embora Santo Tomás de Aquino acredite que a visão de Deus é o objetivo último de todo o conhecimento e esforço humanos, ele concede um lugar em nossa vida para as diversões e os jogos. No entanto, esses prazeres são permitidos apenas na medida em que promovem o bem superior, ou pelo menos não lhe criam obstáculos. Devemos organizar as coisas de modo que o fato de nos entregarmos a frivolidades e brincadeiras, a afeições e amizades, não atrapalhe a realização mais plena de nosso objetivo final[20].

A natureza exacerbada das visões reguladas pelo objetivo dominante é muitas vezes oculta pela vagueza e pela ambigüidade do objetivo proposto. Assim, se Deus é concebido (e certamente deve ser) como um ser moral, então o objetivo de servi-lo acima de todas as coisas não é especificado, na medida em que as intenções divinas não se esclarecem a partir da revelação, nem se evidenciam através do raciocínio natural. Dentro desses limites, uma doutrina teológica da moral está sujeita aos mesmos problemas de ponderação de princípios e determinação de precedências que afetam as outras concepções. Como as

questões controversas geralmente residem nesse ponto, a solução proposta pela ética religiosa é apenas aparente. E é certo que, quando o objetivo dominante é claramente especificado como a busca de um resultado concreto, tal como o poder político ou a riqueza material, a desumanidade e o fanatismo implícitos são patentes. O bem humano é heterogêneo porque os objetivos do eu são heterogêneos. Embora, estritamente falando, a subordinação de todos os nossos objetivos a um único objetivo superior não viole os princípios da escolha racional (pelo menos não os princípios de cálculo), ela ainda nos parece irracional ou, mais provavelmente, insana. O eu é desfigurado e posto a serviço de um de seus objetivos em nome de um procedimento sistemático.

84. O hedonismo como um método de escolha

Tradicionalmente, o hedonismo é interpretado de duas formas: ou como a afirmação de que o único bem intrínseco é o sentimento prazeroso, ou como a tese psicológica de que as únicas coisas pelas quais os indivíduos lutam é o prazer. Entretanto, vou interpretar o hedonismo de um terceiro modo, ou seja, como a tentativa de implementar a concepção da deliberação regida pelo objetivo dominante. Trata-se de demonstrar como uma escolha racional é sempre possível, pelo menos em princípio. Embora esse esforço esteja fadado ao fracasso, vou examiná-lo de forma breve, já que ajuda a esclarecer o contraste entre o utilitarismo e a doutrina contratualista.

Imagino que o hedonista raciocine do seguinte modo. Em primeiro lugar, ele pensa que, para que a vida humana se oriente pela razão, deve existir um objetivo dominante. Não existe um meio racional de ponderar objetivos conflitantes uns com os outros exceto vê-los como meios para atingir algum objetivo superior. Em segundo lugar, o hedonista interpreta o prazer estritamente como um sentimento agradável. Considera que o prazer, como um atributo do sentimento e da sensação, é o único candidato plausível para o papel de objetivo dominante, e por-

tanto o único bem intrínseco. A afirmação de que, concebido dessa forma, o prazer é um bem em si mesmo não é postulada diretamente como um princípio primeiro, para depois adequar-se aos nossos juízos ponderados de valor. Em vez disso, elege-se o prazer como objetivo dominante por eliminação. Supondo-se que escolhas racionais sejam possíveis, um objetivo desse tipo deve existir. Ao mesmo tempo, esse objetivo não pode ser a felicidade, nem nenhum fim objetivo. Para evitar a circularidade da primeira e a desumanidade e o fanatismo do segundo, o hedonista volta-se para dentro de si mesmo. Encontra o objetivo final em alguma qualidade de sensação ou sentimento identificável por meio da introspecção. Podemos supor, se quisermos, que o prazer pode ser explicitamente definido como aquele atributo que é comum aos sentimentos e experiências em relação aos quais temos uma atitude favorável e que, em circunstâncias iguais, desejamos prolongar. Assim, a título de ilustração, podemos dizer que o prazer é aquele traço que é comum à experiência de cheirar rosas, de provar chocolate, de ver a afeição correspondida, e assim por diante, e, de forma análoga, se define o atributo oposto do sofrimento[21].

O hedonista afirma, então, que um agente racional sabe exatamente como proceder para determinar o seu bem: deve verificar qual dentre os planos à sua disposição lhe promete o maior saldo líquido de prazer em relação ao sofrimento. Esse plano define a sua escolha racional, o melhor modo de ordenar seus objetivos conflitantes. Os princípios de cálculo aplicam-se agora de forma trivial, já que todas as coisas boas são homogêneas e, portanto, comparáveis como meios para atingir o objetivo único do prazer. É claro que as avaliações são minadas pela incerteza e pela falta de informação, e normalmente apenas as estimativas mais inexatas podem ser feitas. Porém, para o hedonismo, essa não é uma dificuldade real: o que conta é que o máximo de prazer fornece uma idéia clara do que seja o bem. Agora se afirma que conhecemos a única coisa cuja busca confere uma forma racional à nossa vida. Em grande parte por esses motivos, Sidgwick pensa que o prazer deve ser o único objetivo racional a orientar a deliberação[22].

É importante comentar dois pontos. Primeiro, quando se considera o prazer como um atributo particular do sentimento e das sensações, ele é visto como uma medida na qual os cálculos podem basear-se. Raciocinando em termos da intensidade e da duração da experiência prazerosa, podemos, em teoria, fazer os cálculos necessários. O método do hedonismo fornece um procedimento de escolha pessoal, ao passo que o padrão de felicidade não o faz. Segundo, tomar o prazer como o objetivo dominante não implica que tenhamos quaisquer fins definidos. Encontramos prazer nas atividades mais variadas e na busca de inúmeras coisas. Portanto, o objetivo de maximizar o sentimento prazeroso parece pelo menos evitar a aparência de fanatismo e desumanidade, embora ainda defina um método de escolha pessoal. Além disso, as duas interpretações tradicionais do hedonismo são agora facilmente explicadas. Se o prazer é realmente o único objetivo cuja busca nos possibilita identificar planos racionais, então certamente o prazer pareceria ser o único bem intrínseco, e então teríamos chegado ao princípio do hedonismo por meio de um argumento que parte das condições da deliberação racional. Uma variante do hedonismo psicológico também decorre disso: pois, embora seja um exagero dizer que a conduta racional sempre visaria conscientemente ao prazer, pelo menos ela seria regulada por um programa de atividades destinado a maximizar o saldo líquido de sentimento prazeroso. Como conduz às interpretações mais conhecidas, a tese de que a busca de prazer fornece o único método racional de deliberação parece ser a idéia fundamental do hedonismo.

Parece óbvio que o hedonismo não consegue definir um objetivo dominante razoável. Precisamos apenas observar que, assim que o prazer é concebido, como deve sê-lo, de um modo definido o bastante para que sua intensidade e duração possam entrar no cálculo do agente, já deixa de ser plausível a hipótese de que ele deveria ser o único objetivo racional[23]. Certamente, preferir, acima de todas as coisas, um certo atributo do sentimento ou da sensação é tão desequilibrado e desumano quanto desejar acima de tudo a maximização de nosso poder sobre os

outros ou de nossa riqueza material. Sem dúvida, é por essa razão que Sidgwick reluta em afirmar que o prazer é uma qualidade particular do sentimento; no entanto, ele deve admitir esse fato para que o prazer sirva, conforme ele mesmo deseja, como o critério último para ponderar comparativamente valores ideais tais como o conhecimento, a beleza e a amizade[24].

E também existe o fato de que há diferentes tipos de sentimentos agradáveis, que, assim como as dimensões quantitativas do prazer, a intensidade e a duração, não podem ser comparados entre si. Como devemos ponderar esses elementos quando eles entram em conflito? Devemos preferir a experiência prazerosa breve, mas intensa, de um tipo de sentimento em vez da experiência menos intensa, porém mais longa, de um outro? Aristóteles diz que o homem bom, se necessário, renuncia à vida por seus amigos, já que prefere um período curto de prazer intenso a um período longo de satisfação moderada, um ano de vida nobre a muitos anos de existência enfadonha[25]. Mas como ele decide isso? Além disso, conforme observa Santayana, devemos definir o valor relativo do prazer e do sofrimento. Quando Petrarca diz que mil prazeres não valem um sofrimento, adota um padrão para compará-los que é mais básico do que cada um desses dois elementos. A própria pessoa deve tomar a sua decisão, levando em conta a gama total de suas inclinações e desejos, presentes e futuros. Está claro que não fomos além da racionalidade deliberativa. O problema de uma pluralidade de objetivos surge outra vez dentro da classe de sentimentos subjetivos[26].

Pode-se objetar que na economia e na teoria da decisão esses problemas são superados. Mas essa opinião se baseia num mal-entendido. Na teoria da demanda, por exemplo, supõe-se que as preferências do consumidor satisfazem vários postulados: definem uma ordenação completa do conjunto de alternativas e exibem as propriedades de convexidade e continuidade, e assim por diante. Dados esses pressupostos, pode-se demonstrar que existe uma função de utilidade correspondente a essas preferências, no sentido de que uma alternativa é escolhida em detrimento de outra se, e somente se, o valor da função para a alternativa selecionada for maior. Essa função caracteriza as escolhas do indivíduo, o que ele de fato prefere, contanto que essas preferências satisfaçam certas condições. Em primeiro lugar, não afirma nada a respeito de como uma pessoa ordena suas decisões nessa forma coerente, e está claro que não pode reivindicar para si o estatuto de procedimento de primeira pessoa, que alguém poderia razoavelmente seguir, já que apenas registra o resultado de suas deliberações. Na melhor das hipóteses, os princípios que, segundo os economistas, são satisfeitos pelas escolhas de indivíduos racionais podem ser apresentados como diretrizes a considerar quando tomamos nossas decisões. Mas, assim entendidos, esses critérios são justamente os princípios da escolha racional (ou seus análogos) e voltamos mais uma vez à racionalidade deliberativa[27].

Parece indiscutível, então, que não existe um objetivo dominante cuja busca esteja de acordo com nossos juízos ponderados de valor. O objetivo inclusivo de realizar um plano racional de vida é algo inteiramente diferente. Mas o fracasso do hedonismo em fornecer um procedimento racional de escolha não deveria provocar surpresa. Wittgenstein demonstrou que é um erro postular certas experiências determinadas para explicar como distinguimos as lembranças de imaginações, as crenças de suposições, e assim por diante para os outros atos mentais. De forma semelhante, é já de antemão improvável que certos tipos de sentimento agradável possam definir um modelo de explicação cujo uso justifique a possibilidade da deliberação racional. Nem o prazer nem qualquer outro objetivo determinado podem desempenhar o papel que o hedonista lhes atribuiria[28].

Ora, os filósofos fizeram, por muitas razões diferentes, a suposição de que experiências características existem e guiam a nossa vida mental. Assim, embora pareça simples demonstrar que o hedonismo não nos leva a lugar algum, o importante é ver por que alguém poderia ser levado a recorrer a esse expediente desesperado. Já observei uma razão possível: o desejo de estreitar o escopo da escolha puramente preferencial na determinação de nosso bem. Em uma teoria teleológica, qual-

quer vagueza ou ambigüidade na concepção do bem é transferida para a concepção do justo. Assim, se o bem dos indivíduos é algo que, por assim dizer, cabe exclusivamente a eles como indivíduos decidir, então o mesmo acontece com o conceito de justo, dentro de certos limites. Mas é natural pensar que o que é justo não é uma questão de preferência, e portanto tentamos encontrar uma concepção definida do bem.

Existe, entretanto, uma outra razão: uma teoria teleológica necessita de um modo de comparar os diversos bens de diferentes indivíduos, de forma que o bem total possa ser maximizado. Como podem ser feitas essas avaliações? Mesmo que certos objetivos sirvam para organizar os planos dos indivíduos tomados separadamente, eles não bastam para definir uma concepção do justo. Pareceria, então, que a orientação introspectiva para o padrão do sentimento prazeroso é uma tentativa de encontrar um denominador comum para a pluralidade de pessoas, uma moeda interpessoal, por assim dizer, por meio da qual a ordenação social possa ser especificada. E essa sugestão fica ainda mais convincente se já se acredita que esse padrão é o objetivo de cada pessoa, na medida em que ela é racional.

A título de conclusão, eu não diria que uma doutrina teleológica é necessariamente levada a alguma forma de hedonismo a fim de definir uma teoria coerente. Porém, realmente parece existir uma certa tendência natural nessa direção. O hedonismo é, poderíamos dizer, a inclinação sintomática das teorias teleológicas, na medida em que tentam formular um método de raciocínio moral claro e aplicável. A fraqueza do hedonismo reflete a impossibilidade de determinar um objetivo definido adequado a ser maximizado. E isso sugere que a estrutura das doutrinas teleológicas é erroneamente concebida desde a raiz: desde o início, elas relacionam o justo e o bem do modo errado. Não devemos tentar dar forma a nossa vida olhando, em primeiro lugar, para o bem definido de modo independente. Não são nossos objetivos que revelam primeiramente nossa natureza, mas sim os princípios que reconheceríamos como reguladores das condições básicas nas quais esses objetivos devem ser formados e o modo pelo qual eles devem ser buscados. Pois

o eu é anterior aos objetivos que são afirmados por ele; até mesmo um objetivo dominante deve ser escolhido dentre várias possibilidades. Não há como ir além da racionalidade deliberativa. Devemos, portanto, inverter a relação entre o justo e o bom proposta pelas doutrinas teleológicas, e considerar o justo como prioritário. A teoria moral se desenvolve então trabalhando na direção oposta. Tentarei agora explicar essas últimas observações à luz da doutrina contratualista.

85. A unidade do eu

A conclusão da discussão precedente é que não existe um único objetivo em referência ao qual todas as nossas escolhas possam ser feitas de forma razoável. Na determinação do bem entram importantes elementos intuicionistas que, numa teoria teleológica, fatalmente afetarão o conceito de justo. O utilitarista clássico tenta evitar essa conseqüência através da doutrina do hedonismo, mas sem sucesso. Entretanto, não podemos parar aqui; devemos encontrar uma solução construtiva para o problema de escolha que o hedonismo busca resolver. Assim, estamos mais uma vez diante da questão: se não existe um único fim que determina o padrão adequado de objetivos, como realmente identificar um plano racional de vida? Ora, a resposta a essa pergunta já foi dada: um plano racional é aquele que seria escolhido com racionalidade deliberativa, como a define a teoria plena do bem. Precisamos agora verificar se, no contexto da doutrina contratualista, essa resposta é perfeitamente satisfatória, e se não surgem os problemas colocados pelo hedonismo.

Como eu já disse, a personalidade moral se caracteriza por duas aptidões: uma para uma concepção do bem, e a outra para um senso de justiça. Quando realizadas, a primeira se expressa por meio de um plano racional de vida, e a segunda por um desejo determinante de agir conforme certos princípios do justo. Assim, uma pessoa moral é um sujeito que tem os objetivos que escolheu, e sua preferência fundamental é por condições

que lhe possibilitam estruturar um modo de vida que expresse a sua natureza de ser racional livre e igual tanto quanto o permitam as circunstâncias. A unidade da pessoa se manifesta na coerência de seu plano, sendo fundada em um desejo de ordem superior de seguir, de modos consistentes com seu senso do justo e da justiça, os princípios da escolha racional. É claro que uma pessoa não constrói seus planos de uma só vez, mas sim gradualmente; porém, de maneiras permitidas pela justiça, ela é capaz de formular e seguir um plano de vida, criando assim a sua própria unidade.

O traço característico de uma concepção que afirma a existência de um objetivo dominante é o modo como ela supõe que a unidade do eu é atingida. Assim, no hedonismo, o eu se torna uno tentando maximizar a soma de experiências prazerosas dentro de seus limites psíquicos. Um eu racional deve estabelecer sua unidade dessa forma. Como o prazer é o objetivo dominante, o indívíduo fica indiferente a todos os aspectos de si mesmo, vendo seus dotes naturais, mentais e físicos, e até mesmo as suas inclinações e vínculos naturais, apenas como um conjunto de meios materiais para atingir experiências prazerosas. Além disso, o que confere unidade ao eu é a busca pura e simples do prazer como prazer, e não como o seu prazer individual. Se o que se deve promover é o prazer pessoal ou também o prazer dos outros é uma questão que levanta um outro problema, que podemos deixar de lado, contanto que estejamos lidando com o bem de uma única pessoa. Mas quando consideramos o problema da escolha social, o princípio utilitarista em sua forma hedonista é perfeitamente natural. Pois se um indivíduo isolado deve ordenar as suas deliberações buscando o objetivo dominante do prazer, não podendo assegurar a sua existência como pessoa racional de nenhuma outra forma, então parece que várias pessoas em seus esforços conjuntos deveriam lutar para ordenar suas ações coletivas maximizando as experiências prazerosas do grupo. Assim, exatamente como um santo, quando sozinho, deve trabalhar para a glória de Deus, também os membros de uma associação de santos devem cooperar juntos para fazer o que for necessário para que se atinja o

mesmo fim. A diferença entre o caso social e o individual é que os recursos do eu, suas capacidades físicas e mentais, assim como suas sensibilidades e desejos emocionais, aparecem num contexto diferente. Em ambos os casos esses meios materiais estão a serviço do objetivo dominante. Mas, dependendo dos outros meios de cooperação disponíveis, é o prazer do eu ou então o prazer do grupo social que deve ser maximizado.

Além disso, se os mesmos tipos de considerações que conduzem ao hedonismo como uma teoria da escolha pessoal forem aplicados à teoria do justo, o princípio da utilidade parece bastante plausível. Pois suponhamos primeiro que a felicidade (definida em termos de um sentimento agradável) seja o único bem. Então, como até os intuicionistas admitem, a maximização da felicidade é, pelo menos à primeira vista, um princípio do justo. Se esse não for o único princípio regulador, deve haver um outro critério, como a distribuição por exemplo, à qual se deve atribuir algum peso. Mas, em referência a qual objetivo dominante da conduta social devem esses padrões ser ponderados? Como esse objetivo deve existir para que os juízos acerca do justo sejam racionais e não arbitrários, o princípio da utilidade parece especificar o fim necessário. Nenhum outro princípio tem as características necessárias para definir a finalidade última da conduta justa. Acredito que seja essencialmente esse raciocínio que está implícito na assim chamada prova da utilidade de Mill[29].

Ora, na justiça como eqüidade, acontece uma completa inversão de perspectiva, proporcionada pela prioridade do justo e pela interpretação kantiana. Para percebemos isso, basta que recordemos as características da posição original e a natureza dos princípios que são escolhidos. As partes consideram a personalidade moral, e não a capacidade para o prazer e a dor, como o aspecto fundamental do eu. Elas não sabem quais são os objetivos finais das pessoas, e rejeitam todas as concepções regidas por um objetivo dominante. Assim, não lhes ocorreria a idéia de reconhecer o princípio da utilidade em sua forma hedonista. As partes não têm maiores motivos para concordar com esse critério, assim como não os tem para maximizar qual-

quer outro objetivo particular. Consideram-se a si mesmas como seres que podem escolher e de fato escolhem seus objetivos finais (que são sempre mais de um). Assim como uma pessoa deve decidir a respeito de seu plano de vida à luz de toda a informação disponível (não se impondo nesse caso nenhuma restrição), também cabe a um grupo de pessoas determinar os termos de sua cooperação em uma situação que concede a todos uma representação eqüitativa como pessoas morais. O objetivo das partes na posição original é o de estabelecer condições justas e favoráveis para que cada um crie a sua própria unidade. Seu interesse fundamental na liberdade e nos meios que permitem utilizá-la eqüitativamente é a expressão do fato de elas considerarem a si próprias primeiramente como pessoas éticas, com um direito igual de escolher o seu modo de vida. Assim, elas aceitam que os dois princípios da justiça sejam classificados em ordem serial, segundo as circunstâncias o permitam.

Devemos agora ligar essas observações ao problema com o qual começamos, ou seja, o da indeterminação da escolha. A idéia principal é a de que, dada a prioridade do justo, a escolha de nossa concepção do bem se estrutura dentro de limites definidos. Os princípios da justiça e a sua implementação nas formas sociais definem os limites dentro dos quais ocorrem nossas deliberações. A unidade essencial do eu já está garantida pela concepção do justo. Além disso, numa sociedade bem-ordenada, essa unidade é a mesma para todos; a concepção do bem de cada pessoa, definida pelos seus planos racionais, é um subplano do plano maior e mais abrangente que regula a comunidade como uma união social de uniões sociais. As várias associações, com seus objetivos e tamanhos variados, ajustando-se umas às outras pela concepção pública da justiça, simplificam a decisão ao fornecerem ideais e formas de vida definidas que foram desenvolvidas e testadas por inúmeros indivíduos, em alguns casos por gerações inteiras. Assim, ao traçarmos nosso plano de vida, não começamos do zero; não se exige que escolhamos a partir de inúmeras possibilidades desprovidas de estrutura ou de contornos fixos. Dessa forma, embora

não haja um algoritmo que defina o nosso bem, ou seja, nenhum procedimento de escolha pessoal, a prioridade do justo e da justiça restringe com segurança essas deliberações, de modo a torná-las mais factíveis. Como os direitos e as liberdades básicas já estão firmemente estabelecidos, nossas escolhas não podem distorcer as reivindicações que apresentamos uns aos outros.

Dada a precedência do justo e da justiça, a indeterminação da concepção do bem se torna muito menos problemática. De fato, as considerações que levam uma teoria teleológica a abraçar a noção de um objetivo dominante perdem a sua força. Em primeiro lugar, os elementos puramente preferenciais da escolha, embora não sejam eliminados, ficam limitadas pelas restrições do justo já disponíveis. Como as reivindicações mútuas não são afetadas, a indeterminação é relativamente inócua. Além disso, dentro dos limites permitidos pelos princípios do justo, não existe necessidade de um padrão de correção além daquele oferecido pela racionalidade deliberativa. Se o plano de vida de uma pessoa satisfaz esse critério, e se ela consegue realizá-lo e, ao fazê-lo, julga que essa realização vale a pena, não há motivo para se dizer que teria sido melhor se ela tivesse procedido de forma diferente. Não devemos simplesmente supor que nosso bem racional é determinado de uma única forma. Do ponto de vista da teoria da justiça, essa suposição é desnecessária. Em segundo lugar, não se exige que avancemos além da racionalidade deliberativa a fim de definir uma concepção clara e viável do justo. Os princípios da justiça têm um conteúdo definido, e o argumento no qual se baseiam usa apenas a explicação restrita do bem e a sua lista de bens primários. Uma vez estabelecida a concepção da justiça, a prioridade do justo garante a precedência de seus princípios. Assim, as duas considerações que tornam atraentes, para as teorias teleológicas, as concepções regidas por um objetivo dominante, estão ambas ausentes na doutrina contratualista. É esse o efeito da inversão da estrutura.

Anteriormente, quando introduzi a interpretação kantiana da justiça como eqüidade, mencionei que existe um sentido em

que a condição de unanimidade imposta aos princípios da justiça é adequada para explicar até mesmo a natureza de um único indivíduo (§ 40). À primeira vista, essa sugestão parece paradoxal. Como pode a exigência de unanimidade deixar de ser uma restrição? Um motivo é que o véu de ignorância garante que todos raciocinem do mesmo modo, e assim a condição é normalmente satisfeita. Mas uma explicação mais profunda reside no fato de que a doutrina contratualista tem uma estrutura oposta à de uma teoria utilitarista. Nesta última, cada um traça seu plano racional sem nenhum empecilho e de posse de plena informação, para que a sociedade então promova a maximização da realização total dos planos resultantes. Na justiça como eqüidade, por outro lado, todos concordam de antemão com os princípios segundo os quais suas reivindicações mútuas devem ser acomodadas. Esses princípios adquirem então precedência absoluta, de modo a regularem as instituições sociais de forma inquestionável, e cada indivíduo estrutura seus planos em conformidade com eles. Planos que por acaso estejam fora dos parâmetros devem ser revisados. Assim, o acordo coletivo prévio define, desde o início, certos traços estruturais fundamentais que devem ser comuns aos planos de todos. A natureza do eu como uma pessoa moral livre e igual é idêntica para todos, e a semelhança na forma básica dos planos racionais expressa esse fato. Além disso, conforme o demonstra a noção de sociedade como uma união social composta de uniões sociais, os membros de uma comunidade participam da natureza uns dos outros: apreciamos o que os outros fazem como coisas que poderíamos ter feito, mas que eles realizam por nós, e o que fazemos também o fazemos por eles. Como o eu se realiza nas atividade de muitos eus, as relações de justiça que estão de acordo com os princípios que seriam aceitos por todos são as mais adequadas para expressar a natureza de cada um. Assim, a exigência de um acordo unânime acaba então se ligando à idéia segundo a qual os seres humanos, como membros de uma união social, buscam os valores da comunidade.

Pode-se pensar que, como se confere precedência aos princípios da justiça, existe afinal de contas um objetivo dominante

que organiza a nossa vida. Mas essa idéia se baseia em um mal-entendido. É certo que os princípios da justiça são lexicalmente anteriores ao princípio da eficiência, e o primeiro princípio tem precedência sobre o segundo. Decorre daí que se estipula uma concepção ideal da ordem social que deve regular a direção da mudança e os esforços de reforma (§ 41). Mas são os princípios do dever e da obrigação individuais que definem a exigência que esse ideal impõe às pessoas, e para elas ele não é um determinante absoluto. Além disso, supus o tempo todo que o objetivo dominante proposto pertence a uma teoria teleológica, na qual, por definição, o bem se especifica independentemente do justo. Em parte, o papel desse objetivo é tornar a concepção do justo razoavelmente precisa. Na justiça como eqüidade, não pode haver um objetivo dominante nesse sentido, e como vimos, tampouco ele é necessário para esse propósito. Finalmente, o objetivo dominante de uma teoria teleológica é definido de tal forma que nunca podemos realmente atingi-lo, e portanto a injunção de promovê-lo sempre se aplica. Recordemos aqui as observações anteriores acerca do motivo pelo qual o princípio da utilidade não é realmente passível de uma ordenação lexical: este último critério nunca entrará em cena, exceto para resolver impasses em casos particulares. Os princípios da justiça, por outro lado, representam objetivos e restrições sociais mais ou menos definidos (§ 8). Após a implementação de uma certa estrutura das instituições, estamos livres para determinar e buscar o nosso bem dentro dos limites permitidos pelas suas organizações.

Em vista dessas reflexões, o contraste entre uma teoria teleológica e a doutrina contratualista pode expressar-se da seguinte forma intuitiva: a primeira define o bem de forma pontual, por exemplo, como uma qualidade ou um atributo da experiência mais ou menos homogêneo, e o considera como uma grandeza extensiva, que deve ser maximizada em relação a alguma totalidade; ao passo que a segunda se move na direção oposta, identificando uma seqüência de formas estruturais cada vez mais específicas de conduta correta, cada uma sendo abrangida pela forma anterior, e dessa maneira trabalhando a partir

de uma estrutura geral para o todo até chegar a uma determinação cada vez mais definida de suas partes. O utilitarismo hedonista é o exemplo clássico do primeiro procedimento, e o ilustra com notável simplicidade. A justiça como eqüidade exemplifica a segunda possibilidade. Assim, a seqüência de quatro estágios (§ 31) formula uma seqüência de acordos e normas impositivas destinada a construir, em várias fases, uma estrutura hierárquica de princípios, padrões e regras, que, quando consistentemente aplicados e obedecidos, conduzem a uma constituição definida para a ação social.

Ora, essa seqüência não visa à especificação completa de uma conduta a ser seguida. Em vez disso, a idéia é a de estreitar os limites, embora vagos, dentro dos quais os indivíduos e as associações têm liberdade para promover seus objetivos e a racionalidade deliberativa pode agir segundo os desígnios de cada um. Idealmente, a aproximação deve convergir, no sentido de que, conforme cada passo vai sendo dado, os casos não considerados vão se tornando cada vez menos importantes. A noção que orienta toda a construção é aquela da posição original e de sua interpretação kantiana: essa noção contém em si mesma os elementos que determinam qual informação é relevante em cada estágio, e geram uma seqüência de ajustes adequados às condições contingentes da sociedade concreta.

86. O bem do senso de justiça

Agora que temos diante de nós todas as partes da teoria da justiça, podemos completar a argumentação a favor da congruência. Basta reunirmos os vários aspectos de uma sociedade bem-ordenada, considerando-os no contexto apropriado. Os conceitos da justiça e do bem se ligam a princípios distintos, e a questão da congruência consiste em saber se esses dois conjuntos de critérios se encaixam. Dizendo de forma mais precisa, cada conceito, com seus princípios associados, define um ponto de vista a partir do qual as instituições, as ações e os planos de vida podem ser avaliados. Um senso de justiça é um

desejo efetivo de aplicar os princípios da justiça e de agir, portanto, adotando o ponto de vista da justiça. Assim, deve-se estabelecer que é racional (segundo a teoria restrita do bem) que os membros de uma sociedade bem-organizada afirmem seu senso de justiça como regulador de seu plano de vida. Resta demonstrar que essa disposição de adotar e seguir o ponto de vista da justiça está da acordo com o bem do indivíduo.

A questão de saber se esses dois pontos de vista são congruentes tende a ser um fator crucial na determinação da estabilidade. Mas a congruência não é uma conclusão indiscutível, nem mesmo em uma sociedade bem-organizada. Devemos verificá-la. Sem dúvida, não se questiona a racionalidade da escolha dos princípios da justiça na posição original. O argumento a favor dessa decisão já foi apresentado; e, se ele for sólido, as instituições justas são coletivamente racionais e beneficiam a todos, considerando-se a questão de uma perspectiva adequadamente geral. Também é racional que cada um exija que os outros apóiem essas organizações e cumpram seus deveres e obrigações. O problema consiste em saber se o desejo preponderante de adotar o ponto de vista da justiça faz parte do bem próprio de uma pessoa, considerado à luz da teoria restrita sem limitação alguma de informação. Gostaríamos de ter certeza de que esse desejo é realmente racional; sendo racional para um, será racional para todos, e portanto não haverá tendência à instabilidade. Em termos mais precisos, consideremos qualquer pessoa em uma sociedade bem-organizada. Ela sabe, suponho eu, que as instituições são justas e que os outros têm (e continuarão a ter) um senso de justiça semelhante ao seu, e portanto sabe que eles obedecem (e continuarão a obedecer) a essas organizações. Queremos demonstrar que, com base nessas suposições, é racional que alguém afirme o seu senso de justiça, como o define a teoria restrita. O plano de vida que realiza isso é a melhor resposta aos planos semelhantes de seus consócios; e sendo racional para um indivíduo, é racional para todos.

É importante não confundir esse problema com o de justificar, perante um egoísta, a conduta de um homem justo. Um egoísta é aquele indivíduo compromissado com o ponto de

vista de seus próprios interesses. Seus objetivos finais se relacionam à sua própria pessoa: sua riqueza e posição, seus prazeres e prestígio social, e assim por diante. Esse homem pode agir de forma justa, ou seja, fazer coisas que um homem justo faria; mas enquanto permanecer um egoísta, não pode fazê-las pelos mesmos motivos que movem o homem justo. O egoísta não pode ser coerente seguindo esses motivos. Simplesmente acontece que, em algumas ocasiões, o ponto de vista da justiça e o de seus próprios interesses determinam o mesmo curso de ação. Portanto, não estou tentando demonstrar que, em uma sociedade bem-organizada, um egoísta agiria obedecendo a um senso de justiça, nem tampouco que agiria de forma justa porque esse procedimento seria a melhor maneira de promover seus objetivos. Também não estou argumentando que um egoísta, encontrando-se em uma sociedade justa e dados os seus objetivos, procederia da melhor forma convertendo-se num homem justo. Estamos, antes disso, interessados no bem representado pelo desejo firme de adotar o ponto de vista da justiça. Suponho que os membros de uma sociedade bem-organizada já têm esse desejo. A questão é a de saber se esse sentimento determinante é consistente com o seu bem. Não estamos examinando o caráter justo ou o valor moral das ações a partir de certos pontos de vista; estamos, isso sim, avaliando o bem do desejo de adotar um ponto de vista particular, ou seja, o da própria justiça. E devemos analisar esse desejo não a partir do ponto de vista do egoísta, qualquer que venha a ser, mas à luz da teoria restrita do bem.

Partirei do pressuposto de que as ações humanas nascem de desejos concretos, e que esses desejos só podem ser mudados gradualmente. Não podemos simplesmente num certo momento optar pela alteração de nosso sistema de objetivos (§ 63). Agimos agora como o tipo de pessoa que somos e a partir das necessidades que temos neste momento, e não como o tipo de pessoa que poderíamos ter sido ou segundo os desejos que teríamos tido se, anteriormente, tivéssemos feito outro tipo de escolha. Desejos determinantes estão especialmente sujeitos a essa restrição. Assim, devemos optar com bastante antecedência pela afirmação ou não de nosso senso de justiça, tentando avaliar nossa situação ao longo de um futuro suficientemente extenso. É impossível ter as duas coisas. Não podemos preservar um senso de justiça com tudo o que isso implica e, ao mesmo tempo, nos considerar dispostos a agir de forma injusta caso tal procedimento represente a garantia de alguma vantagem pessoal. Uma pessoa justa não se dispõe a fazer certas coisas; e se cair muito facilmente em tentação, isso significa que, afinal de contas, essa disposição para a injustiça sempre existiu[30]. Nossa questão refere-se portanto apenas a pessoas detentoras de uma certa psicologia e de um determinado sistema de desejos. Obviamente, seria demasiado exigir que a estabilidade não dependesse de restrições definidas quanto a esse aspecto.

Ora, há uma interpretação segundo a qual a pergunta tem uma resposta óbvia. Supondo-se que um indivíduo tenha um senso efetivo de justiça, ele terá também um desejo predominante de obedecer aos princípios correspondentes. Os critérios da escolha racional devem levar em consideração esse desejo. Se uma pessoa movida pela racionalidade deliberativa deseja acima de qualquer coisa agir adotando o ponto de vista da justiça, tal procedimento é racional para ela. Portanto, colocada nessa forma, a questão é trivial: sendo o tipo de pessoas que são, os membros de uma sociedade bem-organizada desejam, acima de qualquer coisa, agir de forma justa, e a satisfação desse desejo constitui parte de seu bem. A partir do momento em que adquirimos um senso de justiça que é verdadeiramente definitivo e efetivo, como o exige a precedência da justiça, passamos a ter um plano de vida que, desde que sejamos racionais, nos leva a preservar e a encorajar esse sentimento. Como esse fato é de conhecimento público, não existe a instabilidade do primeiro tipo, não existindo também, por conseqüência, a instabilidade do segundo tipo. O verdadeiro problema da congruência é o de saber o que acontece se imaginarmos que alguém dá importância ao seu senso de justiça apenas na medida em que ele satisfaz outras descrições que o ligam a razões especificadas pela teoria restrita do bem. Não devemos basear-nos na doutrina do ato de pura consciência (§ 72). Suponhamos, então, que o desejo de

agir de forma justa não é um desejo definitivo, tal como o de evitar o sofrimento, a miséria ou a apatia, ou ainda o desejo de satisfazer o interesse inclusivo. A teoria da justiça fornece outras descrições do desejo representado pelo senso de justiça; e devemos usá-las para demonstrar que uma pessoa observadora da teoria restrita do bem de fato confirmaria que esse sentimento regula o seu plano de vida.

Bastam esses elementos, portanto, para definirmos a questão. Desejo agora observar os fundamentos da congruência, revisando vários argumentos já apresentados. Em primeiro lugar, segundo as exigências da doutrina contratualista, os princípios da justiça são públicos: caracterizam as convicções morais publicamente reconhecidas e partilhadas pelos membros de uma sociedade bem-ordenada (§ 23). Não estamos interessados em pessoas que questionem esses princípios. Hipoteticamente, nosso indivíduo aceita, como todos os outros, que esses princípios são a melhor escolha do ponto de vista da posição original. (Certamente, sempre é possível colocar em dúvida esse fato, mas as questões aí suscitadas seriam inteiramente diferentes). Ora, como se supõe que os outros têm (e continuarão a ter) um senso efetivo de justiça, nosso indivíduo hipotético está considerando, na verdade, adotar uma política de fingir que tem certos sentimentos morais, estando o tempo todo disposto a agir como um passageiro clandestino, sempre que tenha a oportunidade de promover seus interesses pessoais. Como a concepção da justiça é pública, ele está cogitando se deve ou não partir de uma base de fraude e hipocrisia, professando sem convicção, como convém aos seus propósitos, as concepções morais aceitas. O fato de a fraude e a hipocrisia serem transgressões não o incomoda, segundo penso; mas ele terá de lidar com o custo psicológico de tomar precauções e de manter a sua pose, o que resulta na perda de espontaneidade e naturalidade[31]. Na maioria das sociedades como elas se apresentam, esses fingimentos podem não custar muito caro, já que a injustiça das instituições e o freqüentemente sórdido comportamento dos outros torna mais fácil que aceitemos as nossas próprias trapaças; mas em uma sociedade bem-organizada não existe tal consolo.

Essas observações são apoiadas pelo fato de que existe uma ligação entre agir de forma justa e adotar atitudes naturais (§ 74). Dado o conteúdo dos princípios da justiça e dadas as leis da psicologia moral, querer ser justo com nossos amigos e conceder justiça àqueles com os quais nos preocupamos é uma parte integrante dessas afeições, assim como o desejo de estar com eles e a tristeza causada pela sua perda. Supondo-se, portanto, que precisamos desses vínculos, a atitude contemplada é presumivelmente a de agir de forma justa apenas com aqueles a quem estamos vinculados por laços de afeição e sentimentos de companheirismo, e a de respeitar os modos de vida aos quais nos devotamos. Mas em uma sociedade bem-ordenada esses laços se estendem amplamente, incluindo vínculos com as formas institucionais, supondo-se aqui que as três leis psicológicas são plenamente efetivas. Além disso, não podemos geralmente selecionar quem será prejudicado por nossa falta de eqüidade. Por exemplo, se sonegamos no pagamento de nossos impostos, ou se encontramos algum modo de não fazer pela sociedade a parte que nos cabe, todos se prejudicam, nossos amigos e consócios juntamente com os demais. Com certeza, poderíamos considerar a hipótese de dissimuladamente repassar parte de nossos ganhos para as mãos daqueles que apreciamos de forma especial, mas esse tipo de comportamento seria dúbio e complicado. Assim, em uma sociedade bem-ordenada, na qual vínculos efetivos se estendem tanto às pessoas quanto às formas sociais, e não podemos selecionar quem deverá sair prejudicado com a nossa fraude, há fortes motivos para a preservação de nosso senso de justiça. Esse procedimento protege, de um modo simples e natural, as instituições e as pessoas que nos interessam, nos levando a desenvolver laços sociais novos e mais amplos.

Esta é outra consideração básica: decorre do princípio aristotélico (e de seu efeito associado) que participar da vida de uma sociedade bem-organizada constitui um grande bem (§ 79). Essa conclusão depende do significado dos princípios da justiça e da sua precedência nos planos de todos, bem como das características psicológicas de nossa natureza. São os detalhes da

visão contratualista que estabelecem essa ligação. Devido ao fato de essa sociedade ser uma união social composta de uniões sociais, ela implementa, num grau elevado, as várias formas de atividade humana; e dada a natureza social dos seres humanos, o fato de nossas potencialidades e inclinações irem muito além do que pode ser manifestado por uma única vida, dependemos dos esforços cooperativos dos outros não apenas como meios de atingirmos o bem-estar, mas também para fruirmos nossas faculdades latentes. E com um certo sucesso geral, cada um desfruta a maior riqueza e diversidade da atividade coletiva. No entanto, para participar plenamente dessa vida, devemos reconhecer os princípios de sua concepção normativa, e isso significa que devemos confirmar nosso sentimento de justiça. Para apreciar algo como nosso, nós lhe devemos alguma lealdade. O que reúne os esforços de uma sociedade em uma única união social é a aceitação e o reconhecimento mútuos dos princípios da justiça; é essa afirmação geral que estende os laços de identificação por toda a comunidade e permite o efeito mais amplo do princípio aristotélico. Realizações individuais e comunitárias deixam de ser vistas como apenas vários bens pessoais isolados. Ao passo que, ao não confirmarmos nosso senso de justiça, estamos nos limitando a uma visão tacanha.

Finalmente, existe o motivo ligado à interpretação kantiana: agir de forma justa é algo que desejamos fazer na qualidade de seres racionais livres e iguais (§ 40). O desejo de agir de forma justa e o desejo de expressar a nossa natureza de pessoas livres morais acaba especificando o que, em termos práticos, é o mesmo desejo. Quando um indivíduo tem convicções verídicas e um entendimento correto da teoria da justiça, esses dois desejos o movem na mesma direção. Ambos representam disposições a agir partindo precisamente dos mesmos princípios: ou seja, aqueles que seriam escolhidos na posição original. Sem dúvida, essa afirmação se baseia numa teoria da justiça. Se essa teoria não tiver fundamento sólido, a identidade fracassa em termos práticos. Mas como estamos interessados apenas no caso especial de uma sociedade bem-organizada, da forma como a caracteriza a teoria, temos o direito de supor que os seus membros têm um entendimento lúcido da concepção pública da justiça na qual se baseiam as suas relações.

Suponhamos que essas sejam as razões principais (ou típicas) permitidas pela explicação restrita do bem para defendermos o nosso senso de justiça. Surge agora a questão de saber se essas razões são decisivas. Aqui nos deparamos com a conhecida dificuldade de uma ponderação de motivos que, em vários aspectos, é semelhante a uma ponderação de princípios primeiros. Algumas vezes encontramos a resposta comparando uma ponderação de razões com a outra, pois certamente, se a primeira favorece explicitamente um curso de ação, a segunda também o fará, desde que as suas razões, que favorecem essa alternativa, sejam mais fortes do que as que favorecem as outras alternativas. Mas, argumentar a partir dessas comparações pressupõe algum conjunto de motivos que, evidentemente, vão numa certa direção para poderem servir como ponto de referência. Se assim não for, é impossível ir além de comparações condicionais: se a primeira ponderação favorece uma certa escolha, a segunda também o fará.

Ora, neste ponto, fica evidente que o conteúdo dos princípios da justiça é um elemento crucial na decisão. Saber se o fato de um indivíduo ter um senso de justiça lhe traz benefícios ou não depende do que a justiça dele exige. A congruência do justo e do bem se determina pelos padrões por meio dos quais cada conceito é especificado. Como observa Sidgwick, o utilitarismo é mais estrito que o senso comum na exigência do sacrifício dos interesses privados do agente, quando isso se faz necessário para a maior felicidade de todos[32]. E também é mais exigente que a teoria contratualista, pois embora os atos beneficentes que vão além de nossos deveres naturais sejam boas ações e estimulem nossa estima, eles não são exigidos em termos do que é justo. O utilitarismo pode parecer um ideal mais elevado, mas em contrapartida ele pode autorizar uma redução no bem-estar e na liberdade de alguns em nome da maior felicidade de outros, talvez já privilegiados. Uma pessoa racional, ao construir seu plano, hesitaria em dar precedência a um princípio tão rigoroso. Esse princípio tende tanto a superar a sua

capacidade de empatia quanto a prejudicar a sua liberdade. Assim, por mais improvável que seja a congruência do justo e do bem na justiça como eqüidade, certamente ela é mais provável do que na visão utilitarista. A ponderação condicional de motivos favorece a doutrina contratualista.

Um ponto relativamente diferente é sugerido pela seguinte dúvida: embora nossa decisão de preservar nosso sentimento de justiça possa ser racional, podemos no fim sofrer uma perda muito grande ou até mesmo ser arruinados por ela. Como já vimos, uma pessoa justa não se dispõe a fazer certas coisas, e portanto, face a circunstâncias malignas, ela pode decidir arriscar-se a morrer em vez de agir injustamente. Mas embora seja até verdade que, em nome da justiça, um homem pode perder a sua vida ao passo que outro continuaria vivendo, o homem justo procede, consideradas todas as circunstâncias, da forma que mais deseja; nesse sentido, ele não é derrotado pelo infortúnio cuja possibilidade já estava em suas previsões. A questão é semelhante à dos riscos do amor; de fato, dela constitui apenas um caso especial. Aqueles que se amam, ou que criam fortes vínculos com pessoas e formas de vida, ao mesmo tempo se tornam passíveis de ruína: o seu amor os transforma em reféns do infortúnio e da injustiça dos outros. Amigos e amantes correm grandes riscos para se ajudarem mutuamente; e os integrantes de uma família estão dispostos a fazer o mesmo. Essa disposição faz parte de seus afetos tanto quanto qualquer outra inclinação. Amando, nos tornamos vulneráveis: é impossível amar e, ao mesmo tempo, impunemente ponderar se devemos amar ou não. E os melhores amores não são os que ferem menos. Quando amamos, aceitamos os riscos do sofrimento e da perda. Em vista de nosso conhecimento genérico do curso provável da vida, não consideramos que esses riscos sejam tão grandes a ponto de nos fazerem parar de amar. Se ocorrerem maldades, elas serão objeto de nossa aversão, e resistiremos àqueles cujas maquinações as causaram. Se estamos amando, não lamentamos nosso amor. Ora, se essas características se verificam no amor, sendo o mundo como é, ou como muitas vezes é, então, *a fortiori*, elas também se verificarão nos amores de uma sociedade bem-organizada, e também no seu senso de justiça. Pois, em uma sociedade onde os outros são justos, o nosso amor nos expõe principalmente aos acidentes da natureza e às contingências das circunstâncias. E o mesmo se aplica ao sentimento de justiça que se liga a essas afeições. Tomando como ponto de referência a ponderação de motivos que nos leva a afirmar nosso amor, sendo as circunstâncias como são, parece que deveríamos estar prontos, a partir da maioridade, a manter nosso senso de justiça nas condições mais favoráveis de uma sociedade justa.

Uma característica particular do desejo de expressar nossa natureza de pessoas éticas corrobora a essa conclusão. Em referência às outras inclinações do eu, existe uma escolha de grau e alcance. Nossa prática de engano e hipocrisia não precisa ser completamente sistemática; nossos laços afetivos com as instituições e com as outras pessoas podem ser mais ou menos fortes, e nossa participação na vida mais ampla da sociedade mais ou menos completa. Existe um *continuum* de possibilidades e não uma decisão de tudo ou nada, embora, para simplificar, eu tenha falado muitas vezes nesses termos. Mas o desejo de expressar nossa natureza de seres racionais livres e iguais só pode ser concretizado se agirmos concedendo prioridade absoluta aos princípios do justo e da justiça. Essa é uma conseqüência da condição que impõe o caráter conclusivo: como os princípios são determinantes, o desejo de agir em conformidade com eles só é satisfeito na medida em que for, ele próprio, determinante em relação a outros desejos. É agindo de acordo com essa precedência que expressamos a nossa liberdade em relação à contingência e ao acaso. Portanto, a fim de realizarmos nossa natureza, não temos outra alternativa a não ser planejar a preservação de nosso senso de justiça como o fator determinante de nossos outros objetivos. Esse sentimento não se pode concretizar se estiver vinculado a alguma condição e se for ponderado em relação a outros objetivos apenas como mais um desejo entre outros. É um desejo de, acima de tudo, agir de certas maneiras, um esforço que traz em si sua própria prioridade. Outros objetivos podem ser alcançados através de um plano

que permite um lugar para cada um deles, já que a sua satisfação é possível independentemente de seu lugar na ordenação. Mas o mesmo não acontece com o senso do justo e da justiça; e portanto agir de forma errada sempre tende a gerar sentimentos de culpa e vergonha, emoções causadas pelo fracasso de nossos sentimentos morais reguladores. Sem dúvida, isso não significa que a realização de nossa natureza como seres racionais e livres seja em si mesma uma questão de tudo ou nada. Ao contrário, a medida de nosso sucesso na expressão de nossa natureza depende da coerência de nossa conduta, que obedece ao nosso senso de justiça como um elemento definitivamente regulador. O que não podemos é expressar a nossa natureza seguindo um plano que considera o senso de justiça apenas como um desejo a ser ponderado em relação a outros. Pois esse sentimento revela o que a pessoa é, e comprometê-lo não é alcançar liberdade plena do eu, mas sim ceder às contingências e casualidades do mundo.

Devemos mencionar uma última questão. Suponhamos que, mesmo numa sociedade bem-organizada, existam algumas pessoas para as quais a afirmação de seu senso de justiça não constitui um bem. Dados os seus objetivos e necessidades, e as peculiaridades de sua natureza, a explicação restrita do bem não define motivos suficientes para que elas defendam esse sentimento regulador. Houve quem argumentasse que, para essas pessoas, não se pode verdadeiramente recomendar a justiça como uma virtude[33]. E certamente essa afirmação está correta, supondo-se que essa recomendação implica que motivos racionais (identificados pela teoria restrita) aconselham esse procedimento para elas como indivíduos. Mas persiste assim outra questão, a de saber se aqueles que afirmam seu senso de justiça estão tratando essas pessoas de forma injusta ao exigirem que elas obedeçam às instituições justas.

Infelizmente, não temos ainda condições de responder adequadamente a essa indagação, já que ela pressupõe uma teoria da punição e eu disse muito pouco a respeito dessa parte da teoria da justiça (§ 39). Supus obediência estrita a qualquer concepção que seria reconhecida, e depois considerei qual dentre as concepções constantes da lista apresentada seria adotada. Entretanto, podemos raciocinar quase da mesma forma que fizemos no caso da desobediência civil, que é uma outra parte da teoria da obediência parcial. Assim, como a adoção de qualquer concepção reconhecida será imperfeita se a deixarmos inteiramente por conta da disposição de cada indivíduo, em que condições as pessoas na posição original aceitariam o emprego de mecanismos penais estabilizadores? Será que insistiriam que só se pode exigir das pessoas o que lhes traz vantagem, conforme a definição da teoria restrita?

Parece claro, à luz da doutrina contratualista como um todo, que elas não procederiam dessa forma. Pois essa restrição na verdade equivale ao egoísmo geral, que, como vimos, seria rejeitado. Além disso, os princípios do justo e da justiça são coletivamente racionais; e é do interesse de todos que cada um obedeça às ordenações justas. Também acontece que a afirmação generalizada do senso de justiça é um grande bem social, estabelecendo a base para a confiança mútua, da qual todos normalmente se beneficiam. Assim, ao concordarem com penalidades que estabilizam um esquema de cooperação, as partes aceitam o mesmo tipo de restrição ao interesse próprio que reconhecem ao escolher em primeiro lugar os princípios da justiça. Tendo concordado com esses princípios em vista dos motivos já analisados, é racional autorizar as medidas necessárias à manutenção das instituições justas, supondo-se que as restrições impostas à liberdade igual e o estado de direito são devidamente reconhecidos (§§ 38-39). Aqueles que consideram que a disposição de agir de forma justa não constitui o seu bem não podem negar essas afirmações. Certamente, é verdade que, no caso dessas pessoas, as instituições justas não respondem inteiramente à sua natureza e, portanto, em circunstâncias iguais, elas serão menos felizes do que seriam se pudessem afirmar o seu senso de justiça. Mas neste ponto só podemos dizer que a sua natureza é o seu infortúnio.

O mais importante, então, é que, para justificar uma concepção da justiça, não temos de argumentar que todos, independentemente de suas capacidades e desejos, têm um motivo

suficiente (definido pela teoria restrita) para preservar seu senso de justiça. Pois o nosso bem depende do tipo de pessoa que somos, dos tipos de necessidades e aspirações que temos, e do que somos capazes. Pode até acontecer que existam muitas pessoas que não encontrem um senso de justiça que realize o seu bem; mas, nesse caso, as forças que trazem a estabilidade serão menos intensas. Nessas condições, os mecanismos penais terão um papel muito maior no sistema social. Quanto maior a falta de congruência, tanto maior será a probabilidade, em circunstâncias iguais, da instabilidade e de todos os males que a acompanham. No entanto, nada disso anula a racionalidade coletiva dos princípios da justiça; é ainda para o bem de cada um que todos devem respeitá-la. Pelo menos isso é verdade desde que a concepção da justiça não seja tão instável a ponto de alguma outra concepção se tornar preferível. Mas o que tentei demonstrar é que a doutrina contratualista é superior às suas rivais nesse aspecto, e portanto que a escolha de princípios na posição original não precisa ser reconsiderada. De fato, admitindo uma interpretação razoável da sociabilidade humana (fornecida pela explicação de como se adquire um senso de justiça e pela idéia de união social) a justiça como eqüidade parece ser uma concepção suficientemente estável. Os riscos da generalização do dilema do prisioneiro são eliminados pela correspondência entre o justo e o bem. Naturalmente, em condições normais, o conhecimento público e a confiança são sempre imperfeitos. Portanto, mesmo numa sociedade justa, é razoável admitir certas ordenações restritivas para assegurar a obediência, mas o seu principal propósito é ratificar a confiança mútua entre os cidadãos. Raramente esses mecanismos serão invocados, ficando portanto limitados apenas a uma pequena parte do sistema social.

Chegamos agora ao final dessa longa discussão da estabilidade da justiça como eqüidade. O único outro ponto a observar é que a congruência nos permite completar a seqüência de aplicações da definição do bem. Em primeiro lugar, podemos dizer que, em uma sociedade bem-ordenada, ser uma boa pessoa boa (e, em particular, ter um senso de justiça efetivo) é de fato um bem para uma pessoa; e, em segundo lugar, que essa forma de sociedade é uma boa sociedade. A primeira afirmação decorre da congruência; a segunda se aplica, desde que uma sociedade bem-organizada tenha as propriedades que é racional querer em uma sociedade, assumindo-se os dois pontos de vista pertinentes. Assim, uma sociedade bem-organizada satisfaz os princípios da justiça, que são coletivamente racionais a partir da perspectiva da posição original; e do ponto de vista do indivíduo, o desejo de afirmar a concepção pública da justiça como o fator determinante de nosso plano de vida é coerente com os princípios da escolha racional. Essas conclusões apóiam os valores da comunidade, e, ao atingi-las, minha análise da justiça como eqüidade se completa.

87. Considerações finais explicativas

Não tentarei resumir a apresentação da teoria da justiça. Em vez disso, eu gostaria de finalizar com alguns comentários sobre o tipo de argumentação que apresentei a seu favor. Agora que temos diante de nós a concepção completa, podemos observar, de uma maneira geral, o que podemos dizer em sua defesa. Esse procedimento esclarecerá vários pontos que ainda possam estar suscitando dúvidas.

Os filósofos, em geral, tentam explicar as teorias éticas basicamente de duas formas. Algumas vezes tentam encontrar princípios evidentes, a partir dos quais um conjunto adequado de modelos e preceitos pode ser deduzido para explicar os nossos juízos ponderados. Podemos chamar uma justificativa desse tipo de justificativa cartesiana. Ela supõe que os princípios básicos podem ser considerados como verdadeiros, até como necessariamente verdadeiros; o raciocínio dedutivo transfere então essa convicção das premissas para a conclusão. Uma segunda abordagem (chamada, por um abuso de linguagem, de naturalismo) consiste em introduzir definições de conceitos morais em termos de conceitos supostamente não morais, e então demonstrar, através de procedimentos aceitos pelo senso

comum e pelas ciências, que são verdadeiras as afirmações assim comparadas com os juízos morais defendidos. Embora, nessa visão, os princípios primeiros da ética não sejam evidentes, a justificativa das convicções morais não cria dificuldades particulares. Elas podem ser estabelecidas a partir das definições, da mesma forma que outras afirmações sobre o mundo.

Não adotei nenhuma dessas duas concepções de prova. Pois, embora alguns princípios morais possam parecer naturais e até mesmo óbvios, surgem grandes obstáculos quando desejamos afirmar que eles são necessariamente verdadeiros, ou mesmo se queremos explicar o significado dessa afirmação. De fato, defendi que esses princípios são contingentes, no sentido de que são escolhidos na posição original à luz de fatos genéricos (§ 26). Os candidatos mais prováveis para o papel de verdades morais necessárias são as condições impostas à adoção dos princípios; mas, na verdade, parece melhor considerar essas condições simplesmente como estipulações razoáveis que virão a ser avaliadas pelo conjunto da teoria à qual pertencem. Não há nenhum grupo de condições ou de princípios básicos que possamos defender, de forma sensata, como necessários ou definidores da moralidade e, portanto, como sendo especialmente adequados para carregar o ônus da prova. Por outro lado, o assim chamado método naturalista deve, em primeiro lugar, distinguir os conceitos morais dos conceitos não morais, e depois conquistar aceitação para as definições propostas. Para que a justificativa tenha bom êxito, pressupõe-se uma clara teoria do significado, e esta parece faltar. E, de qualquer forma, as definições se tornam a parte mais importante da doutrina ética, e assim também precisam, por sua vez, de uma justificativa.

Portanto, penso que é melhor considerar uma teoria moral exatamente como qualquer outra teoria, concedendo a devida relevância aos seus aspectos socráticos (§ 9). Não há motivo para se supor que seus postulados ou princípios primeiros precisam ser evidentes, ou que seus conceitos e critérios possam ser substituídos por outras noções que possam ser seguramente classificadas como não morais[34]. Assim, embora eu tenha afirmado que podemos entender que o fato de algo ser correto, ou justo, está de acordo com os princípios pertinentes que seriam reconhecidos na posição original, e que podemos, dessa maneira, substituir as primeiras noções por estas últimas, essas definições são estabelecidas dentro da própria teoria (§ 18). Não sustento que a concepção da posição original seja, em si mesma, destituída de uma força moral, ou que o grupo de conceitos que dela decorre seja eticamente neutro (§ 23). Simplesmente deixo de lado essa questão. Não procedi, portanto, como se princípios primeiros, ou as suas condições ou ainda as definições que deles decorrem tivessem características especiais que lhes concedessem um lugar peculiar na justificativa de uma doutrina moral. Eles são elementos e mecanismos centrais da teoria, mas a demonstração se baseia na concepção como um todo e no modo como ela se adapta a nossos juízos ponderados em equilíbrio refletido e como organiza esses juízos. Conforme notamos anteriormente, a demonstração depende do apoio mútuo de várias considerações, e do fato de tudo se encaixar formando uma única visão coerente (§ 4). Aceitar essa idéia nos permite deixar de lado questões de significado e definição, partindo para a tarefa de desenvolver uma teoria substantiva da justiça.

As três partes da exposição desta teoria tem como intuito formar um todo unificado, cada uma apoiando a outra mais ou menos deste modo: a primeira parte apresenta os elementos essenciais da estrutura teórica, e argumenta a favor dos princípios da justiça com base em estipulações razoáveis concernentes à escolha dessas concepções. Insisti na naturalidade dessas condições e apresentei os motivos para a sua aceitação, mas não aleguei que eles sejam evidentes ou exigidos pela análise dos conceitos morais ou do significado de termos éticos. Na segunda parte, examinei os tipos de instituições prescritos pela justiça e os tipos de deveres e obrigações que ela impõe aos indivíduos. Todo o tempo, o objetivo era demonstrar que a teoria proposta corresponde melhor do que outras doutrinas conhecidas aos pontos estabelecidos de nossas convicções ponderadas, levando-nos a revisar e ampliar nossos juízos de modo

que, após uma reflexão, nos parecem mais satisfatórios. Princípios primeiros e juízos específicos parecem, no final das contas, combinar razoavelmente bem, pelo menos em comparação com teorias alternativas. Por fim, verificamos, na terceira parte, se a justiça como eqüidade é uma concepção viável. Isso nos forçou a levantar a questão da estabilidade e também a procurar saber se o justo e o bem, como os definimos, são congruentes. Essas considerações não determinam o reconhecimento inicial dos princípios na primeira parte do argumento, mas o confirmam (§ 81). Elas mostram que nossa natureza é tal que permite que a escolha original seja implementada. Nesse sentido, poderíamos dizer que a humanidade tem uma natureza moral.

Ora, alguns podem afirmar que esse tipo de justificativa enfrenta duas espécies de dificuldades. Primeiro, ela está aberta à queixa genérica de que recorre ao mero fato do acordo. Segundo, existe a objeção mais específica ao argumento que apresentei, segundo a qual ele depende de uma lista particular de concepções da justiça, entre as quais as partes na posição original devem escolher, e supõe não apenas um acordo entre as pessoas em relação aos seus juízos ponderados, mas também a respeito do que consideram ser condições razoáveis a serem impostas à escolha de princípios primeiros. Pode-se dizer que o acordo em relação às convicções ponderadas está constantemente mudando, e varia de uma sociedade, ou parte dela, para outra. Alguns dos assim chamados pontos fixados podem, na verdade, não ser fixos; tampouco todos aceitarão os mesmos princípios para suprir as lacunas de seus juízos concretos. E qualquer lista de concepções da justiça, ou qualquer consenso a respeito do que se considera serem condições razoáveis para os princípios, são certamente mais ou menos arbitrários. A argumentação apresentada a favor da justiça como eqüidade, segundo essa objeção, não escapa a essas limitações.

No que respeita à objeção genérica, a resposta é que a justificativa é um argumento dirigido àqueles que nos fazem oposição, ou a nós mesmos, quando temos duas opiniões divergentes. Pressupõe um choque de visões entre pessoas ou entre visões da mesma pessoa, e busca convencer os outros, ou a nós mesmos, sobre o caráter razoável dos princípios nos quais se baseiam nossas reivindicações e juízos. Tendo o intuito de reconciliar através da razão, a justificativa parte daquilo que todas as partes envolvidas na discussão têm em comum. Idealmente, justificar uma concepção da justiça perante alguém é oferecer-lhe a prova de seus princípios a partir de premissas que ambos aceitamos, tendo esses princípios, por sua vez, conseqüências que correspondem aos nossos juízos ponderados. Assim, a mera prova não constitui uma justificativa. Uma prova simplesmente demonstra relações lógicas entre proposições. Mas as provas tornam-se justificativas a partir do momento em que os pontos de partida são mutuamente reconhecidos, ou quando as conclusões são tão convincentes e abrangentes a ponto de nos persuadirem da solidez da concepção expressa por suas premissas.

É perfeitamente adequado, então, que o argumento a favor dos princípios da justiça parta de algum consenso. Essa é a natureza da demonstração. Mas as objeções mais específicas estão corretas quando deduzem que a força do argumento depende das características do consenso ao qual se recorre. Aqui, vários pontos merecem ser observados. Para começar, embora devamos admitir que qualquer lista de alternativas pode ser, em alguma medida, arbitrária, a objeção está equivocada se a entendermos como uma afirmação de que todas as listas são igualmente arbitrárias. Uma lista que inclui as mais importantes teorias tradicionais é menos arbitrária que uma outra que ignora essas candidatas mais óbvias. Certamente, o argumento a favor dos princípios da justiça seria fortalecido pela demonstração de que eles continuam sendo a melhor escolha numa lista mais abrangente, avaliada de forma mais sistemática. Não sei até que ponto isso pode ser feito. Duvido, entretanto, que os princípios da justiça (como os defini) sejam a concepção preferida dentro de algo que se assemelhe a uma lista completa. (Aqui suponho que, dados um limite máximo de complexidade e outras restrições, a classe de alternativas razoáveis e viáveis é efetivamente finita.) Mesmo que o argumento apresentado seja sólido, ele

apenas demonstra que uma teoria definitivamente adequada (se tal existe) se pareceria mais com a visão contratualista do que com qualquer outra das doutrinas que discutimos. E nem mesmo essa conclusão está provada em nenhum sentido estrito.

No entanto, na comparação da justiça como eqüidade com essas concepções, a lista usada não é simplesmente *ad hoc*: ela inclui teorias representativas da tradição da filosofia moral, que abrange o consenso histórico acerca do que, até agora, parece ser o conjunto de concepções mais razoáveis e viáveis. Com o passar do tempo, outras possibilidades serão elaboradas, fornecendo assim uma base mais convincente para a demonstração, na medida em que a concepção dominante for submetida a um teste mais severo. Mas só podemos antecipar essas possibilidades. Por enquanto, é adequado tentar reformular a doutrina contratualista e compará-la com algumas alternativas conhecidas. Esse procedimento não é arbitrário; não podemos avançar de outra forma.

Abordando agora a dificuldade particular que se refere ao consenso sobre as condições razoáveis, devemos salientar que um dos objetivos da filosofia moral é buscar bases possíveis para acordos, onde nenhum acordo parece existir. Ela deve tentar estender o alcance de algum consenso existente e submeter à nossa consideração concepções morais mais discriminatórias. Os fundamentos da justificativa não estão prontos à nossa disposição: precisam ser descobertos e adequadamente expressos, algumas vezes por intuições felizes, outras através da observação das exigências teóricas. É tendo em mente esse objetivo que as várias condições impostas à escolha de princípios primeiros são reunidas na noção da posição original. A idéia é a de que, reunindo um número suficiente de restrições razoáveis numa única concepção, ficará óbvio que uma entre as alternativas propostas deverá ser preferida. Gostaríamos que a superioridade de uma visão particular (entre as que atualmente conhecemos) fosse o resultado, talvez inesperado, desse consenso novamente observado.

Além do mais, o conjunto de condições incorporado à noção da posição original não deixa de ter uma explicação. É possível afirmar que essas exigências são razoáveis e ligá-las ao propósito dos princípios morais e ao seu papel no estabelecimento dos vínculos da comunidade. Os argumentos a favor da ordenação e do caráter definitivo, digamos, parecem bastante claros. E podemos agora ver que a publicidade pode ser explicada como um elemento que assegura que o processo de demonstração pode ser perfeitamente realizado (dentro dos limites, por assim dizer) sem efeitos adversos. Pois a publicidade permite que cada um justifique a sua conduta perante todos os outros (quando sua conduta é justificável) sem frustrações ou quaisquer outras conseqüências perturbadoras. Se levarmos a sério a idéia de união social e da sociedade como uma união social composta dessas uniões, então certamente a publicidade é uma condição natural. Ajuda a estabelecer que uma sociedade bem-organizada é uma atividade unificada, no sentido de que os seus membros seguem e sabem que os outros seguem a mesma concepção reguladora; e cada um partilha dos benefícios dos esforços de todos, de formas que um sabe que todos aceitam. A sociedade não está subdividida no que diz respeito ao reconhecimento mútuo de seus princípios primeiros. E, de fato, isso é necessário para que a ação unificadora da concepção da justiça e do princípio aristotélico (bem como de seu efeito associado) possa verificar-se.

Com certeza, a função dos princípios morais não é definida de uma única forma, admitindo várias interpretações. Podemos tentar escolher entre eles, observando qual usa o conjunto de condições menos exigentes para caracterizar a situação inicial. A dificuldade dessa sugestão é que, embora condições menos exigentes devam de fato ser preferidas, em circunstâncias iguais, não existe um conjunto que seja o menos exigente; não existe um mínimo sem a exclusão total de condições, e essa situação não nos interessa. Portanto, devemos buscar um mínimo restrito, um conjunto de condições pouco exigentes que ainda nos possibilite construir uma teoria viável da justiça. Certas partes da justiça como eqüidade deveriam ser vistas dessa forma. Observei várias vezes a natureza mínima das condições impostas aos princípios, quando tomadas isoladamente.

Por exemplo, a suposição da motivação mutuamente desinteressada não é uma estipulação exigente. Não só nos possibilita basear a teoria em uma noção razoavelmente precisa da escolha racional, mas também exige pouco das partes: desse modo, os princípios escolhidos podem acomodar conflitos mais amplos e profundos, o que é obviamente desejável (§ 40). Tem ainda a vantagem de isolar os elementos morais mais evidentes da posição original, na forma das condições gerais e o véu de ignorância e coisas semelhantes, de modo que podemos ver mais claramente como a justiça exige que superemos uma preocupação com nossos próprios interesses.

A discussão da liberdade de consciência ilustra da forma mais clara a suposição do desinteresse mútuo. Aqui, a oposição das partes é muito grande, mas podemos ainda demonstrar que, se algum acordo é possível, trata-se do acordo sobre o princípio da liberdade igual. E, como observamos, essa idéia pode também se estender a conflitos entre doutrinas morais (§ 33). Se as partes supõem que, em sociedade, elas defendem alguma concepção moral (cujo conteúdo lhes é desconhecido), ainda podem concordar com o primeiro princípio. Esse princípio parece portanto ocupar um lugar especial entre as visões morais; define um acordo-limite, uma vez que postulamos disparidades suficientemente amplas que são consistentes com certas condições mínimas para uma concepção prática da justiça.

Eu gostaria agora de observar várias objeções que são independentes do método de demonstração, referindo-se, em vez disso, a certos aspectos da própria teoria da justiça. Uma delas é a crítica segundo a qual a visão contratualista é uma doutrina estritamente individualista. Para essa dificuldade, as observações anteriores fornecem a resposta. Pois, uma vez compreendido o intuito da suposição do desinteresse mútuo, a objeção parece deslocada. Dentro do quadro da justiça como eqüidade, podemos reformular e estabelecer temas kantianos, usando uma concepção adequadamente geral da escolha racional. Por exemplo, encontramos interpretações da autonomia e da lei moral como expressões de nossa natureza de seres racionais livres e

iguais; o imperativo categórico também tem seus análogos, assim como a idéia de nunca tratar as pessoas apenas como meios, ou até mesmo de nunca tratá-las dessa forma. Além disso, na última parte, demonstrou-se que a teoria da justiça explica também os valores da comunidade; e dá mais força à afirmação anterior de que, implícito nos princípios da justiça, existe um ideal da pessoa que fornece um ponto de Arquimedes para o julgamento da estrutura básica da sociedade (§ 41). Essas aspectos da teoria da justiça são desenvolvidos lentamente, partindo do que parece ser uma concepção indevidamente racionalista que não se preocupa com os valores sociais. A posição original é usada primeiro para determinar o conteúdo da justiça, os princípios que a definem. Só mais tarde a justiça é vista como parte de nosso bem, ligando-se à nossa sociabilidade natural. Os méritos da idéia da posição original não podem ser avaliados quando se enfoca algum de seus aspectos isoladamente, mas, como observamos várias vezes, apenas através da teoria como um todo, que se constrói a partir dela.

Se a justiça como eqüidade é mais convincente que as variantes mais antigas da doutrina contratualista, acredito que isso se deve ao fato de a posição original unir, como indicado acima, em uma única concepção, um problema razoavelmente claro de escolha com condições que são amplamente reconhecidas como adequadamente impostas à adoção de princípios morais. Essa situação inicial combina a clareza exigida com as restrições éticas pertinentes. Foi também para preservar essa clareza que evitei atribuir às partes qualquer motivação ética. Elas decidem unicamente com base no que parece melhor calculado para promover seus interesses, na medida em que podem assegurá-los. Desse modo, é possível explorar a idéia intuitiva da escolha racional prudente. Podemos, entretanto, definir variantes éticas da situação inicial, supondo que as partes são influenciadas por considerações morais. É um erro objetar que a noção do acordo original deixaria de ser eticamente neutra. Pois essa noção já inclui e deve incluir traços morais, por exemplo, as condições formais impostas aos princípios e o véu de ignorância. Simplesmente dividi a descrição da posição ori-

ginal de modo que esses elementos não ocorrem na caracterização das partes, embora, mesmo aqui, possa haver uma questão quanto ao que se considera ser um elemento moral ou não. Não há necessidade de resolver essa questão. O importante é que as várias características da posição original sejam expressas do modo mais simples e convincente.

Mencionei ocasionalmente a possibilidade de algumas variantes éticas da situação inicial (§ 17). Por exemplo, podemos supor que as partes adotam o princípio segundo o qual ninguém deve ser beneficiado por contingências e bens imerecidos, e portanto elas escolhem uma concepção da justiça que mitiga os efeitos do acaso natural e da fortuna social. Ou então pode-se afirmar que elas aceitam um princípio de reciprocidade, que exige que as ordenações distributivas sempre se situem na fração ascendente da curva de distribuição. Mais ainda, alguma noção de cooperação eqüitativa e voluntária pode limitar as concepções da justiça que as partes estão preparadas para adotar. Não existe motivo *a priori* para se pensar que essas variantes sejam menos convincentes, ou as restrições morais por elas expressas menos amplamente partilhadas. Além disso, vimos que as possibilidades há pouco mencionadas parecem confirmar o princípio da diferença, emprestando-lhe um apoio ainda maior. Embora eu não tenha proposto nenhuma visão desse tipo, elas certamente merecem um exame mais detalhado. O ponto crucial é não usar os princípios contestados. Assim, rejeitar o princípio da utilidade média através da imposição de uma regra contra o procedimento de assumir riscos na posição original tornaria o método inútil, já que alguns filósofos buscaram demonstrar esse princípio como uma conseqüência da adequada atitude impessoal em certas situações de risco. Devemos encontrar outros argumentos contra o critério da utilidade: a adequação da disposição de assumir riscos está entre os aspectos em debate (§ 28). A idéia do acordo inicial só pode ter sucesso se as suas condições são de fato amplamente reconhecidas, ou podem vir a sê-lo.

Um outro defeito, podem argumentar alguns, é que os princípios da justiça não decorrer da noção do respeito pelas pessoas, de um reconhecimento de sua dignidade e valor inerentes. Já que a posição original (como a defini) não inclui essa idéia, pelo menos não explicitamente, pode-se considerar que o argumento a favor da justiça como eqüidade não é sólido. Acredito, entretanto, que embora os princípios da justiça só serão efetivos se os homens tiverem um senso de justiça e de fato se respeitarem mutuamente, a noção de respeito ou do valor inerente das pessoas não é uma base adequada para a derivação desses princípios. São precisamente essas idéias que exigem uma interpretação. A situação é análoga à da benevolência: sem os princípios do justo e da justiça, os objetivos da benevolência e as exigências do respeito ficam ambos sem definição; pressupõem esses princípios como já deduzidos de forma independente (§ 30). Entretanto, quando se tem à mão a concepção da justiça, as idéias de respeito e de dignidade humana podem assumir um significado mais definido. Entre outras coisas, o respeito pelas pessoas se manifesta quando as tratamos de modos que elas podem considerar como justificados. Mas mais que isso, ele se manifesta no conteúdo dos princípios aos quais recorremos. Assim, respeitar as pessoas é reconhecer que elas possuem uma inviolabilidade fundada na justiça, que não pode ser sobrepujada nem mesmo pelo bem-estar da sociedade como um todo. É afirmar que a perda de liberdade por parte de alguns não pode ser justificada pelo maior bem-estar desfrutado por outros. As prioridades lexicais da justiça representam o valor das pessoas que, segundo Kant, estão acima de qualquer preço[35]. A teoria da justiça fornece uma interpretação dessas idéias, mas não se pode partir delas. Não há como evitar as complicações da posição original, ou de alguma construção semelhante, se desejamos que nossas noções de respeito e da base natural da igualdade sejam sistematicamente apresentadas.

Essas observações nos levam de volta à convicção regida pelo senso comum observada no início, segundo a qual a justiça é a virtude primeira das instituições sociais (§ 1). Tentei elaborar uma teoria que nos possibilitasse entender e avaliar esses sentimentos acerca da primazia da justiça. A justiça como eqüidade é o resultado: articula essas opiniões e embasa a sua ten-

dência geral. E embora obviamente não seja uma teoria plenamente satisfatória, ela oferece, julgo eu, uma alternativa para a visão utilitarista, que por muito tempo dominou nossa filosofia moral. Tentei apresentar a teoria da justiça como uma doutrina sistemática viável, de modo que a idéia de maximizar o bem não se impusesse por falta de outra alternativa. A crítica das doutrinas teleológicas não pode ser útil se apresentar uma análise fragmentada. Devemos tentar construir um outro tipo de visão, que tenha as mesmas virtudes de clareza e sistematicidade, e forneça uma interpretação mais discriminatória de nossas sensibilidades morais.

Por fim, podemos nos lembrar de que a natureza hipotética da posição original levanta a questão: por que deveríamos nutrir por ela algum interesse, moral ou de outra natureza? Recordemos a resposta: as condições incorporadas na descrição dessa situação são condições que de fato aceitamos. Ou, se não as aceitamos, podemos ser persuadidos a aceitá-las por meio de considerações filosóficas da espécie que ocasionalmente apresentei. Para cada aspecto da posição original se pode dar uma explicação que a sustenta. Assim, o que estamos fazendo é combinar em uma única concepção a totalidade das condições que estamos dispostos a reconhecer, após a devida reflexão, como razoáveis em nossa conduta em relação uns aos outros (§ 4). Uma vez entendida essa concepção, podemos, a qualquer momento, considerar o mundo social a partir do ponto de vista exigido. Basta raciocinar de certas formas e seguir as conclusões atingidas. Esse ponto de vista também é objetivo, expressando a nossa autonomia (§ 78). Sem fundir todos os homens em uma única pessoa, mas antes reconhecendo os indivíduos como distintos e separados, essa visão nos possibilita a imparcialidade, mesmo entre pessoas que não são contemporâneas, mas que pertencem a diferentes gerações. Assim, considerar nosso lugar na sociedade a partir dessa posição é considerá-lo *sub specie aeternitatis*: é ver a situação humana não apenas a partir de todas as perspectivas sociais, mas também a partir de todos os pontos de vista temporais. A perspectiva da eternidade não é a perspectiva a partir de um ponto

fora do mundo, nem o ponto de vista de um ser transcendente; em vez disso, é uma certa forma de pensamento e sentimento que as pessoas racionais podem adotar dentro do mundo. E tendo procedido assim, elas podem, independentemente de sua geração, reunir em um único sistema todas as perspectivas individuais e atingir juntas princípios reguladores que podem ser afirmados por todos, na medida em que vivem de acordo com eles, cada um de seu próprio ponto de vista. A pureza de coração, se pudéssemos atingi-la, consistiria em ver isso claramente e agir com graça e autocontrole em virtude desse entendimento.

Notas

Prefácio à edição brasileira

1. Publicado pela Harvard University Press, Cambridge, MA, 1971.

2. Para esses dois princípios ver as Seções 12-14 do Cap. II. São esses dois princípios, e especialmente o princípio da diferença, que conferem à justiça como eqüidade o seu caráter liberal ou social-democrata.

3. Ver o seu artigo "Rawls on Liberty and Its Priority", *University of Chicago Law Review*, vol. 40 (1973), pp. 534-555.

4. Ver *Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1982, vol. III, pp. 3-87).

5. Esse ensaio aparece em *Utilitarianism and Beyond*, organizado por Amartya Sen e Bernard Willimans (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 159-185.

6. Para esse erro ver "Basic Liberties and Their Priority", *ibid.*, nota de rodapé n.º 83 a pp. 87.

7. A expressão "democracia da propriedade privada", assim como algumas características da idéia, é tomada de empréstimo de J. E. Meade, *Efficiency, Equality and the Ownership of Property* (Londres, 1964); ver especialmente o Cap. V.

8. Ver os últimos dois parágrafos da Seção 42, Cap. V.

Prefácio

1. Na ordem mencionada no primeiro parágrafo, as referências para os seis ensaios são as seguintes: "Justice as Fairness", *The Philosophical Review*, vol. 57 (1958); "Distributive Justice: Some Addenda", *Natural Law Forum*, vol. 13 (1968); "Constitutional Liberty and the Concept of Justice", *Nomos VI: Justice*, org., C. J. Friedrich e John Chapman (Nova York, Atherton Press, 1963); "Distributive Justice", *Philosophy, Politics and Society*, Third Series, org. Peter Laslett e W. G. Runciman (Oxford,

Basil Blackwell, 1967); "The Justification of Civil Disobedience", *Civil Disobedience*, org. H. A. Bedau (Nova York, Pegasus, 1969); "The Sense of Justice", *The Philosophical Review*, vol. 62 (1963).

2. Ver Brian Barry, "On Social Justice", *The Oxford Review* (Trinity Term, 1967), pp. 29-52; Michael Lessnoff, "John Rawls' Theory of Justice", *Political Studies*, vol. 19 (1971), pp. 65-80; e R. P. Wolff, "A Refutation of Rawls' Theorem on Justice", *Journal of Philosophy*, vol. 63 (1966), pp. 179-190. Embora "Distributive Justice" (1967) tenha sido terminado e enviado ao editor antes do aparecimento do artigo de Wolff, lamento que por descuido eu não tenha podido acrescentar uma referência a seu artigo na prova tipográfica.

3. Ver John Chapman, "Justice and Fairness", em *Nomos VI: Justice*.

4. Ver S. I. Benn, "Egalitarianism and the Equal Consideration of Interests", *Nomos XI: Equality*, org. J. R. Pennock and John Chapman (Nova York, Atherton Press, 1967), pp. 72-78.

5. Ver Norman Care, "Contractualism and Moral Criticism", *The Review of Metaphysics*, vol. 23 (1969), pp 85-101. Eu gostaria também de agradecer aqui às críticas feitas ao meu trabalho por R. L. Cunningham em "Justice: Efficiency or Fairness", *The Personalist*, vol. 52 (1971); por Dorothy Emmett em "Justice", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. sup. (1969); por Charles Frankel em "Justice and Rationality", in *Philosophy , Science, and Method*, org. Sidney Morgenbesser, Patrick Suppes e Morton White (Nova York, St. Martin's Press, 1969); e por Ch. Perelman em *Justice* (Nova York, Random House, 1967), esp. pp. 39-51.

6. *The Philosophical Review*, vol. 50 (1951).

7. Ver *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden Day, 1970, esp. pp. 136-141, 156-160).

Primeira Parte. TEORIA

Capítulo I – **Justiça como eqüidade**

1. Aqui estou seguindo H. L. Hart, *The Concept of Law* (Oxford, The Clarendon Press, 1961), pp. 155-159.

2. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, seção III, parte I, § 3, ed. L. A. Selby-Bigge, 2.ª edição (Oxford, 1902), p. 184.

3. *Nicomachean Ethics*, 1129b-1130b5. Sigo a interpretação de Gregory Vlastos, "Justice and Happiness in *The Republic*", in *Plato: A Collection of Critical Essays*, organizada por Vlastos (Garden City N. Y., Doubleday and Company, 1971), vol. 2, pp. 70 ss. Para uma discussão da justiça em Aristóteles, ver W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford, The Clarendon Press, 1968) cap. X.

4. Como o texto sugere, considerarei como obras definidoras da tradição contratualista as obras *Segundo Tratado do Governo* de Locke, *O Contrato Social* de Rousseau e os trabalhos sobre a ética de Kant, começando por *Os Fundamentos da Metafísica da Moral*. *O Leviatã* de Hobbes levanta problemas especiais. Um panorama histórico geral aparece em de J. W. Gough, *The Social Contract*, 2.ª ed. (Oxford, The Clarendon Press, 1957), e em Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society*, trad. e introdução de Ernest Baker (Cambridge, The University Press, 1934). Uma apresentação do contrato visto principalmente como uma teoria ética pode ser encontrada em G. R. Grice, *The Grounds of Moral Judgement* (Cambridge, The University Press, 1967). Ver também § 19, nota 30.

5. Kant esclarece que o consenso original é hipotético. Ver *The Metaphysics of Morals*, parte I (Rechtslehre), sobretudo §§ 47, 52; e parte II do ensaio "Concerning the Common Saying: This May Be True in Theory but It Does Not Apply in Practice", in *Kant's Political Writings*, org. Hans Reiss e trad. de H. B. Nisbet (Cambridge, The University Press, 1970), pp. 73-87; George Vlachos, *La Pensée politique de Kant* (Paris, Presses Universitaires de France, 1962), pp. 326-335; e J. G. Murphy, *Kant: The Philosophy of Right* (Londres, Macmillan, 1970), pp. 109-112, 133-136, para uma discussão mais aprofundada.

6. Devo a formulação dessa idéia a Allan Gibbard.

7. O processo de ajuste mútuo dos princípios e juízos ponderados não é exclusivo da filosofia moral. Ver Nelson Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1955), pp. 65-68, para observações paralelas a respeito da explicação dos princípios de inferência dedutiva e indutiva.

8. Henri Poincaré observa: "Il nous faut une faculté qui nous fasse voir le but de loin, et, cette faculté, c'est l'intuition." *La Valeur de la science* (Paris, Flammarion, 1909), p. 27.

9. Tomo a obra de Henry Sidgwick, *The Method of Ethics*, 7.ª ed. (Londres, 1907), como síntese do desenvolvimento da teoria moral utilitarista. O Livro III de seus *Principles of Political Economy* (Londres, 1883) aplica essa doutrina a questões de justiça econômica e social e antecipa a obra de A. C. Pigou, *The Economics of Welfare* (Londres, Macmillan, 1920). A obra de Sidgwick, *Outline of the History of Ethics*, 5.ª ed. (Londres, 1902), contém uma breve história da tradição utilitarista. Podemos segui-la na suposição, um tanto arbitrária, de que ela começa com *An Inquiry Concerning Virtue and Merit* (1711) de Shaftesbury e *An Inquiry Concerning Moral Good and Evil* (1725) de Hutcheson. Aparentemente Hutcheson foi o primeiro a formular claramente o princípio da utilidade. Diz ele em *Inquiry*, seção III, § 8, que "melhor é aquela ação que produz a maior felicidade para o maior número [de pessoas]; e pior é aquela que, de igual maneira, ocasiona a miséria". Outros trabalhos impor-

tantes do século XVIII são as obras de Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739), e *An Inquiry Concerning the Principles of Morals* (1751); a obra de Adam Smith, *A Theory of the Moral Sentiments* (1759); e a de Bentham, *The Principles of Morals and Legislation* (1789). A essas obras devemos acrescentar os escritos de J. S. Mill representados por *Utilitarianism* (1863) e de F. Y. Edgeworth, *Mathematical Psychics* (Londres, 1888).

Nos últimos anos a discussão do utilitarismo tomou um rumo diferente enfocando o que podemos chamar de problema de coordenação e questões relacionadas de publicidade. Esse desenvolvimento procede dos ensaios de R. F. Harrod, "Utilitarianism Revised", *Mind*, vol. 45 (1936); de J. D. Mabbott, "Punishment", *Mind*, vol. 48 (1939); Jonathan Harrison, "Utilitarianism, Universalisation, and Our Duty to Be Just", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 53 (1952-53); and J. O. Urmson, "The Interpretation of the Philosophy of J. S. Mill", *Philosophical Quarterly*, vol. 3 (1953). Ver também J. J. C. Smart, "Extreme and Restricted Utilitarianism", *Philosophical Quarterly*, vol. 6 (1956), e seu livro *An Outline of a System of Utilitarian Ethics* (Cambridge, The University Press, 1961). Para uma explicação desses assuntos, ver David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford, The Clarendon Press, 1965); e Allan Gibbard, "Utilitarianisms and Coordination" (tese, Universidade de Harvard, 1971). Por mais importantes que sejam, deixarei de lado os problemas levantados por esses trabalhos, por não tratarem diretamente da questão mais elementar da distribuição, que é o que pretendo discutir.

Finalmente, deveríamos mencionar, em particular, os ensaios de J. C. Harsanyi, "Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking", *Journal of Political Economy*, 1953, e "Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility", *Journal of Political Economy*, 1955; e R. B. Brandt, "Some Merits of One Form of Rule-Utilitarianism", *University of Colorado Studies* (Boulder, Colorado, 1967). Ver abaixo §§ 27-28.

10. Sobre esse ponto ver também D. P. Gauthier, *Practical Reasoning* (Oxford, Clarendon Press, 1963), pp. 127 s. O texto elabora a sugestão que se encontra em "Constitutional Liberty and the Concept of Justice", *Nomos VI: Justice*, org. C. J. Friedrich e J. W. Chapman (Nova York, Atherton Press, 1963), pp. 124 s., que por sua vez se relaciona com a idéia de justiça como uma decisão administrativa de ordem superior. Ver "Justice as Fairness", *Philosophical Review*, 1958, pp. 185-187. Para referências a utilitaristas que explicitamente afirmam essa extensão, ver § 30, nota 37. A posição de que o princípio da integração social é distinta do princípio da integração pessoal é defendida por R. B. Perry, *General Theory of Value* (Nova York, Longmans, Green, and Company, 1926), pp. 674-677. Ele atribui o erro de ignorar esse fato a Émile Durkheim e outros com visões semelhantes. A concepção da integração social de Perry é aquela causada por um propósito benevolente partilhado e dominante. Ver § 24 abaixo.

11. Adoto aqui a definição de teorias teleológicas de W. K. Frankena em *Ethics* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, Inc., 1963), p. 13.

12. Sobre este aspecto, ver Sidgwick, *The Methods of Ethics*, pp. 416 s.

13. Ver J. S. Mill, *Utilitarianism*, cap. V, os dois parágrafos finais.

14. Para a análise de Bentham ver *The Principles of International Law*, Essay I, em *The Works of Jeremy Bentham*, org. John Bowring (Edinburgh, 1838-1843), vol. II, p. 537; para Edgeworth ver Mathematical Psychics, pp. 52-56, e também as primeiras páginas de "The Pure Theory of Taxation", *Economic Journal*, vol. 7 (1897), onde o mesmo argumento é apresentado mais sucintamente. Ver, abaixo, § 28.

15. Bentham, *The Principles of Morals and Legislation*, cap. I, seção IV.

16. A prioridade do justo é uma característica central da ética de Kant. Ver, por exemplo, *The Critique of Practical Reason*, cap. II, livro I da parte I, esp. pp. 62-65 do vol. 5 de *Kants Gesammelte Schriften, Preussische Akademie der Wissenschaften* (Berlim, 1913). Uma formulação clara pode ser encontrada em "Theory and Practice" (para abreviar o título), *Political Writings*, pp. 67 s.

17. "Of the Original Contract", *Essays: Moral, Political, and Literary*, org. T. H. Green e T H. Grose, vol. I (Londres, 1875), pp. 454 s.

18. Teorias intuicionistas desse tipo podem ser encontradas em Brian Barry, *Political Argument* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965), esp. às pp. 4-8, 286 s.; R. B. Brandt, *Ethical Theory* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, Inc. 1959), pp. 404, 426, 429 s., onde o princípio da utilidade está associado a um princípio de igualdade; e Nicholas Rescher, *Distributive Justice* (Nova York, Bobbs-Merrill, 1966), pp. 35-41, 115-121, onde restrições análogas são introduzidas pelo conceito da média eficaz. Robert Nozick discute alguns dos problemas no desenvolvimento desse tipo de intuicionismo em "Moral Complications and Moral Structures", *Natural Law Forum*, vol. 13 (1968).

O intuicionismo no sentido tradicional inclui certas teses epistemológicas como, por exemplo, as que dizem respeito à evidência e à necessidade dos princípios morais. Algumas obras representavias deste caso: G. E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge, The University Press, 1903), esp. os caps. I e VI; os ensaios e palestras de H. A. Prichards em *Moral Obligation* (Oxford, The Clarendon Press, 1949), esp. o primeiro ensaio, "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?" (1912); W. D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford, The Clarendon Press, 1930). Ver também o

tratado do século XVIII de Richard Price, *A Review of the Principal Questions of Morals*, 3ª ed., 1787, org. D. D. Raphael (Oxford, The Clarendon Press, 1948). Para uma discussão dessa forma clássica de intuicionismo, ver H J. McCloskey, *Meta-Ethics and Normative Ethics* (The Hague, Martinus Nijhoff, 1969).

19. Sobre o emprego deste recurso para ilustrar concepções intuicionistas, ver Barry, *Political Argument*, pp. 3-8. Praticamente qualquer livro sobre a teoria da demanda ou a economia do bem-estar traz uma exposição. Uma explicação acessível aparece em W. J. Baumol, *Economic Theory and Operations Analysis*, 2ª ed. (Englewood Cliffs N. J., Prentice-Hall, Inc., 1965), cap. IX.

20. Ver *Principia Ethica*, cap. VI. A natureza intuicionista da doutrina de Moore está assegurada por seu princípio de unidade orgânica, pp. 27-31.

21. Ver W. D. Ross, *The Right and the Good*, pp. 21-27.

22. Para Mill, ver *A System of Logic*, livro VI, cap. XII, seção 7; e *Utilitarianism*, cap. V, §§ 26-31, onde se usa o argumento em conexão com os preceitos de justiça baseados no senso comum. Para Sidgwick, ver *The Methods of Ethics*, por exemplo, livro IV, caps. II e III, que resumem boa parte dos argumentos do livro III.

23. O termo "lexicográfico" deriva do fato de que o exemplo mais conhecido desse tipo de ordenação é o das palavras num dicionário. Para ver isso, vamos substituir as letras por números, trocando "a" por "1", "b" por "2" e assim por diante, e depois classificando as seqüências numerais resultantes da esquerda para a direita, indo para a esquerda apenas quando necessário para estabelecer desempates. Em geral, a ordenação lexical não pode ser representada por uma função de utilidade contínua com valores reais; tal classificação viola a suposição de continuidade. Ver I. F. Pearce, *A Contribuition to Demand Analysis* (Oxford, The Clarendon Press, 1946), pp. 22-27; e A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden-Day, 1970), pp. 34 s. Para outras referências, ver H. S. Houthakker, "The Present State of Consumption Theory", *Econometrica*, vol. 29 (1961), pp. 710 s.

Na história da filosofia moral a concepção de uma ordem lexical aparece esporadicamente, embora não seja discutida de modo explícito. Um exemplo claro pode ser encontrado em Hutcheson, *A System of Moral Philosophy* (1755). Ele propõe que, na comparação de prazeres da mesma espécie, usemos a sua duração e intensidade; na comparação de prazeres de espécies diferentes devemos considerar a sua duração e dignidade. Prazeres de espécies mais elevadas podem ter um valor maior do que os de espécies mais baixas, por maiores que sejam a intensidade e a duração destes. Ver L. A. Selby-Bigge, *British Moralists*, vol. I (Oxford, 1897), pp. 421-423. A notória visão de J. S. Mill em *Utilitarianism*, cap. II, §§ 6-8, se assemelha à de Hutcheson. É também natural classificar o valor moral como sendo lexicalmente superior a valores não morais. Ver por exemplo Ross, *The Right and the Good*, pp. 149-154. É óbvio que a primazia da justiça observada no § 1, bem como a prioridade do justo como se lê em Kant, são outros casos desse tipo de ordenação.

A teoria da utilidade na economia começou com o reconhecimento implícito da estrutura hierárquica das necessidades e da prioridade das considerações morais. Isso está claro em W. S. Jevons, *The Theory of Political Economy* (Londres, 1871), pp. 27-32. Jevons defende uma concepção análoga à de Hutcheson e restringe o uso do cálculo da utilidade do economista à classe mais baixa de sentimentos. Para uma discussão das necessidades e da sua relação com a teoria da utilidade, ver Nicholas Georgescu-Roegen, "Choice, Expectations, and Measurability", *Quarterly Journal of Economics*, vol. 68 (1954), esp. pp. 510-520.

24. Sigo nesta seção o ponto de vista geral de "Outline of a Procedure for Ethics", *Philosophical Review*, vol. 60 (1951).

25. Ver Noam Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax* (Cambridge, Mass., The M. I. T. Press, 1965), pp. 3-9.

26. Creio que essa visão remonta em seus pontos essenciais ao procedimento de Aristóteles na *Ética a Nicômaco.* Ver W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, cap. III, esp. as pp. 37-45. Sidgwick pensava na história da filosofia moral como uma série de tentativas de afirmar em "alto e bom som aquelas intuições primeiras da Razão, através de cuja aplicação científica o pensamento moral comum da humanidade pode ao mesmo tempo ser sistematizado e corrigido" (*The Methods of Ethics*, pp. 373 s.) Ele presume que a reflexão filosófica conduzirá a revisões dos nossos juízos ponderados, e embora haja elementos de intuicionismo epistemológico em sua doutrina, não se atribui a eles muito peso quando não se apóiam em considerações sistemáticas. Para uma explicação da metodologia de Sidgwick, ver J. B. Schneewind, "First Principles and Common Sense Morality in Sidgwick's Ethics", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 45 (1963).

Capítulo II – **Os princípios da justiça**

1. Ver H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford, The Clarendon Press, 1961), pp. 59 s., 106 s., 109-114, para uma discussão de quando se pode dizer que normas e sistemas legais existem.

2. Sobre normas constitutivas e instituições, ver J. R. Searle, *Speech Acts* (Cambridge, The University Press, 1969), pp. 33-42. Ver também G. E. M. Anscombe, "On Brute Facts", *Analysis*, vol. 18 (1958); e B. J. Diggs, "Rules and Utilitarianism", *American Philosophical Quarterly*, vol. 1 (1964), onde são discutidas várias interpretações de normas.

3. A frase "identificação artificial de interesses" vem da consideração que Elie Halévy faz de Bentham em *La Formation du radicalisme philosophique*, vol. I (Paris, Felix Alcan, 1901), pp. 20-24. Sobre a mão invisível, ver *The Wealth of Nations*, ed. Edwin Cannan (Nova York, The Modern Library, 1937), p. 423.

4. *The Methods of Ethics*, 7ª ed. (Londres, Macmillan, 1907), p. 267.

5. Ver Ch. Perelman, *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, trad. J. Petrie (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963), p. 41. Os dois primeiros capítulos inteiros, que são uma tradução de *De la Justice* (Bruxelas, 1943), são relevantes aqui, mas em especial as pp. 36-45.

6. Ver Lon Fuller, *The Morality of Law* (New Haven, Yale University Press, 1964), cap. IV.

7. Há exposições desse princípio em quase todos os trabalhos sobre a teoria dos preços ou sobre a escolha social. Uma explicação clara pode ser encontrada em T. C. Koopmans, *Three Essays on the State of Economic Science* (Nova York, McGraw-Hill, 1957), pp. 41-66. Ver também A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden-Day Inc., 1970), pp. 21 s. Esses trabalhos contêm tudo (e mais) o que é necessário para nossos propósitos neste livro; e o último retoma importantes questões filosóficas. O princípio da eficiência foi introduzido por Vilfredo Pareto em seu *Manuel d'économie politique* (Paris, 1909), cap. VI, § 53, e apêndice, § 89. Uma tradução das passagens relevantes pode ser encontrada em A. N. Page, *Utility Theory: A Book of Readings* (Nova York, John Wiley, 1968), pp. 38 s. O conceito relacionado de curvas de indiferença vem de F. Y. Edgeworth, *Mathematical Physichs* (Londres, 1888), pp. 20-29; e também se encontra em Page, pp. 160-167.

8. Sobre esse ponto ver Koopmans, *Three Essays on the State of Economic Science*, p. 49. Koopmans observa que uma expressão como "eficiência distributiva" teria sido mais precisa.

9. Para a aplicação do critério de Pareto a sistemas de normas públicas, ver J. M. Buchanan, "The Relevance of Pareto Optimality", *Journal of Conflict Resolution*, vol. 6 (1962), como também seu livro, em parceria com Gordon Tullock, *The Calculus of Consent* (Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1962). Na aplicação desse e de outros princípios a instituições, sigo um dos pontos de "Two Concepts of Rules", *Philosophical Review*, vol. 64 (1955). Fazer isso tem a vantagem, entre outras, de restringir o emprego de princípios às situações em que ele se justifica pelas propriedades da publicidade. Ver § 23, nota 8.

10. Esse fato é geralmente reconhecido na economia do bem-estar, como quando se diz que a eficiência deve manter um equilíbrio com a eqüidade. Ver por exemplo Tibor Scitovsky, *Welfare and Competition* (Londres, George Allen and Unwin, 1952), pp. 60-69, e I. M. D. Little, *A Critique of Welfare Economics*, 2ª ed. (Oxford, The Clarendon Press, 1957), cap. VI, esp. pp. 112-116. Ver as observações de Sen sobre as limitações do princípio da eficiência em *Collective Choice and Social Welfare*, pp. 22, 24-26, 83-86.

11. Essa definição segue a sugestão de Sidgwick em *The Methods of Ethics*, p. 285n. Ver também R. H. Tawney, *Equality* (Londres, George Allen and Unwin, 1931), cap. II, seção ii; e B. A. O. Williams, "The Idea of Equality", in *Philosophy, Politics, and Society*, ed. Peter Laslett and W. G. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962), pp. 125 s.

12. Essa formulação do ideal aristocrático é retirada da explicação da aristocracia feita por Santayana no cap. IV de *Reason and Society* (Nova York, Charles Scribner, 1905), pp. 109 s. Ele diz, por exemplo, que "um regime aristocrático só pode ser justificado se irradiar benefícios e se provar que se menos fosse dado para aqueles da posição superior, menos seria obtido por aqueles em posição inferior". Agradeço a Robert Rodes por me mostrar que a aristocracia natural é uma interpretação possível dos dois princípios da justiça e que um sistema feudal ideal pode também tentar satisfazer o princípio da diferença.

13. Sobre esse ponto, ver Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, p. 138n.

14. Para uma discussão mais geral da justiça processual, ver Brian Barry, *Political Argument* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965), cap. VI. Sobre o problema da divisão eqüitativa, ver R. D. Luce e Howard Raiffa, *Games and Decisions* (Nova York, John Wiley and Sons, Inc., 1957), pp. 363-368; e Hugo Steinhaus, "The Problem of Fair Division), *Econometrica*, vol. 16 (1948).

15. Para essa definição, ver a discussão de M. J. Bowman sobre o assim chamado critério de Fuchs em "Poverty in Affluent Society", em *Contemporary Economic Issues*, ed. N. W. Chamberlain (Homewood, III, R. D. Irwin, 1969), pp. 53-56.

16. Devo agradecimentos a Scott Boorman por ter-me esclarecido esse ponto.

17. Ver Herbert Spiegelberg, "A Defense of Human Equality", *Philosophical Review*, vol. 53 (1944), pp. 101, 113-123; e D. D. Raphael, "Justice and Liberty", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 51 (1950-51), pp. 187 s.

18. Ver, por exemplo, Spiegelberg, pp. 120 s.

19. Ver J. R. Pennock, *Liberal Democracy: Its Merits and Prospects* (Nova York, Rinehart, 1950), pp. 94 s.

20. Ver R. B. Perry, *Puritanism and Democracy* (Nova York, The Vanguard Press, 1944), cap. XIX, seção 8.

21. O problema de uma sociedade meritocrática é o objeto da fantasia de Michael Young, *The Rise of Meritocracy* (Londres, Thames and Hudson, 1958).

22. Aqui fui ajudado pelo detalhamento dessa questão feito por John Schaar em "Equality of Opportunity and Beyond", *Nomos IV: Equality*, org. J. R. Pennock e J. W. Chapman (Nova York, Atherton Press, 1967); e por B. A. O. Williams, em "The Idea of Equality", pp. 25-129.

23. Ver Theodosius Dobzhansky, *Mankind Evolving* (New Haven, Yale University Press, 1962), pp. 242-252, para uma discussão dessa questão.

24. Ver F. H. Bradley, *Ethical Studies*, 2ª ed. (Oxford, The Clarendon Press, 1927), pp. 163-189.

25. Ver W. V. Quine, *Word and Object* (Cambridge, Mass., M. I. T. Press, 1960), pp. 257-262, a quem sigo aqui.

26. Nesse ponto, fui esclarecido por H. L. A. Hart, "Are There Any Natural Rights?", *Philosophical Review*, vol. 64 (1955), pp. 185 s.

27. Locke afirma que a conquista não dá nenhum direito, e nem a violência ou a agressão, não importa o quanto possam estar "disfarçadas sob o nome, as aparências ou as formas do direito" (*Second Treatise of Government*, §§ 176, 20). Ver a discussão de Hanna Pitkin sobre Locke em "Obligation and Consent I", *American Political Science Review*, vol. 59 (1965), esp. pp. 994-997, com o qual concordo nas partes essenciais.

28. Para fazer a distinção entre obrigações e deveres naturais, recorri a H. L. A. Hart, "Legal and Moral Obligation", em *Essays in Moral Philosophy*, org. A. I. Melden (Seattle, University of Washington Press, 1958), pp. 100-105; C. H. Whiteley, "On Duties", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 53 (1952-53); e R. B. Brandt, "The Concepts of Obligation and Duty", *Mind*, vol. 73 (1964).

29. Agradeço a Robert Amdur pelo esclarecimento desses pontos. Entendimentos que buscam estabelecer a origem dos vínculos políticos apenas nas ações consensuais são encontradas em Michael Walzer, *Obligation: Essays on Disobedience, War and Citizenship* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970), esp. pp. ix-xvi, 7-10, 18-21, e cap. 5; e Joseph Tussman, *Obligation and the Body Politic* (Nova York, Oxford University Press, 1960). Sobre este último, ver Hanna Pitkin, "Obligation and Consent I", pp. 997 s. Para outras discussões dos problemas da teoria do consenso ver, além de Pitkin, Alan Gerwirth, "Political Justice", em *Social Justice*, org. R. B. Brandt (Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall, Inc., 1962), pp. 128-141; e J. P. Plamenatz, *Consent, Freedom, and Political Obligation*, 2ª ed. (Londres, Oxford University Press, 1968).

Capítulo III – **A posição original**

1. *Manuel d'économie politique* (Paris, 1909), cap. III, § 23. Pareto diz: "L'equilibre résulte précisément de cette opposition des goûts et des obstacles."

2. *Utilitarianism*, cap. I, § 5.

3. Minha explicação segue, em termos gerais, a de Hume em *A Treatise of Human Nature*, livro III, parte II, seção II, e em *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, seção III, parte I. Mas também é interessante consultar H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford, The Clarendon Press, 1961), pp. 189-195; e J. R. Lucas, *The Principles of Politics* (Oxford, The Clarendon Press, 1966), pp. 1-10.

4. Sobre esse ponto, ver W. T. Stace, *The Concept of Morals* (Londres, Macmillan, 1937), pp. 221-223.

5. Várias interpretações do conceito de moralidade são discutidas por W. K. Frankena, "Recent Conceptions of Morality", em *Morality and the Language of Conduct*, org. H. N. Castaneda e George Nakhnikian (Detroit, Wayne State University Press, 1965), e "The Concept of Morality", *Journal of Philosophy*, vol. 63 (1966). O primeiro desses ensaios contém numerosas referências. A explicação trazida pelo texto talvez seja a mais próxima à de Kurt Baier em *The Moral Point of View* (Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1958), cap. VIII. Sigo Baier ao enfatizar as condições de publicidade (o autor não usa o termo, mas ele está implícito na afirmação da condição universal da educabilidade, pp. 195 s), ordenação, finalidade e conteúdo material (embora na visão contratualista a última condição se depreenda como uma conseqüência, ver § 25 e a nota 16, abaixo). Para outras discussões, ver R. M. Hake, *The Language of Morals* (Oxford, The Clarendon Press, 1952), W. D. Falk, "Morality, Self and Others", e também em *Morality and the Language of Conduct*; e P. F. Strawson, "Social Morality and Individual Ideal", *Philosophy*, vol. 36 (1961).

6. Ver, por exemplo, W. V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (Nova York, Columbia University Press, 1969), cap. 5, intitulado "Natural Kinds".

7. Ver *Essays on the Law of Nature*, org. W. von Leyden (Oxford, The Clarendon Press, 1954), o quarto ensaio, esp. pp. 151-157.

8. É fácil perceber que a publicidade está implícita na noção kantina da lei moral, mas o único lugar onde sei que ele a discute explicitamente é em *Perpetual Peace*, apêndice II; ver *Political Writings*, org. Hans Reiss e trad. de H. B. Nisbet (Cambridge, The University Press, 1970), pp. 125-130. Existem, sem dúdida, colocações breves em outros lugares. Por exemplo, em *The Metaphysics of Morals*, pt. (*Rechtslehre*), § 43, ele diz: "O Direito Público é a soma total das leis que devem necessariamente se tornar universalmente públicas a fim de realizar o estado de direito." Em "Theory and Practice", ele observa em uma nota de rodapé: "Nenhum direito no Estado pode ser tácita ou traiçoeiramente incluído através de uma ressalva secreta, e muito menos um direito que as pessoas alegam ser uma parte da Constituição, pois todas as leis dentro dela devem ser consi-

deradas como resultantes de uma vontade coletiva. Assim, se uma Constituição permitisse a rebelião, ela deveria declarar publicamente esse direito, e esclarecer como ele poderia ser implementado." (*Political Writings*, pp. 136 e 84 (nota), respectivamente). Acredito que a intenção de Kant é que essa condição se aplique à concepção da justiça de uma sociedade. Ver também nota 5, § 51, abaixo; e Baier, citado na nota 5, acima. Há uma discussão do conhecimento geral e a sua relação com o consenso em D. K. Lewis, *Convention* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969), esp. pp. 52-60, 83-88.

9. Para uma discussão de ordenações e relações de preferência, ver A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden-Day Inc., 1970), caps. 1 e 1*; e K. J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, 2ª ed. (Nova York, John Wiley, 1963), cap. II.

10. Para ilustrar esse ponto, considere-se o estudo de R. B. Braithwaite, *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher* (Cambridge, The University Press, 1955). Na análise que o autor apresenta, ocorre que a divisão eqüitativa do tempo que Mateus e Lucas têm para tocar depende de suas preferências, e estas últimas, por sua vez, estão ligadas aos instrumentos que cada um deseja tocar. Uma vez que Mateus tem a vantagem de poder impor a Lucas uma ameaça, que surge do fato de Mateus, o trompetista, preferir que ambos toquem simultaneamente a que nenhum dos dois toque, enquanto Lucas, o pianista, prefere o silêncio à cacofonia, Mateus tem o direito de tocar vinte e seis noites, e Lucas dezessete. Se a situação fosse invertida, a vantagem da ameaça seria de Lucas. Ver pp. 36 s. Mas temos apenas de supor que Mateus é um baterista aficcionado do *jazz*, e Lucas um violinista que toca sonatas, para que seja justo, de acordo com essa análise, que Mateus toque quando e quantas vezes quiser, supondo, como é plausível supor, que ele não se importe que Lucas toque ou não. É claro que alguma coisa deu errado. O que falta aqui é uma definição adequada de um *status quo* que seja aceitável de um ponto de vista moral. Não podemos tomar como conhecidas certas contingências e considerar preferências individuais como dadas e, a partir daí, ter a expectativa de elucidar o conceito de justiça (ou de eqüidade) através de teorias da negociação. A concepção da posição original destina-se a resolver o problema do *status quo* adequado. Uma objeção similar à análise de Braithwaite pode ser encontrada em J. R. Lucas, "Moralists and Gamesmen", *Philosophy*, vol. 34 (1959), pp 9 s. Para outra discussão, consultar Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, pp. 118-123, que argumenta que a solução dada por J. F. Nash em "The Bargaining Problem", *Econometrica*, vol. 18 (1950), é igualmente defeituosa de um ponto de vista ético.

11. O véu de ignorância é uma condição tão natural que algo parecido deve ter ocorrido a muitas pessoas. A formulação apresentada no texto está implícita, julgo eu, na doutrina kantiana do imperativo categórico, tanto no modo como esse critério processual é definido quanto no uso que Kant faz dele. Assim, quando Kant nos diz para testarmos nossa máxima através da consideração de qual seria o caso se ela fosse uma lei universal da natureza, ele deve supor que não conhecemos nosso lugar dentro desse sistema natural imaginado. Ver, por exemplo, a sua discussão do tópico do juízo prático em *The Critique of Practical Reason*, Academy Edition, vol. 5, pp. 68-72. Uma restrição semelhante à informação encontra-se em J. C. Harsanyi, "Cardinal Utility in Welfare Economics and the Theory of Risk-taking", *Journal of Political Economy*, vol. 61 (1953). Entretanto, outros aspectos da visão de Harsanyi são bastante diferentes e ele usa a restrição para desenvolver uma teoria utilitarista. Ver o último parágrafo da seção 27.

12. Rousseau, *The Social Contract*, livro II, cap. IV, § 5.

13. Ver R. B. Perry, *The General Theory of Value* (Nova York, Longmans, Green and Company, 1926), pp. 674-682.

14. Para essa noção de racionalidade, ver as referências a Sen e Arrow feitas acima, § 23, nota 9. A discussão apresentada em I. M. D. Little, *The Critique of Welfare Economics*, 2ª ed. (Oxford, Clarendon Press, 1957), cap. II, também é pertinente aqui. Para a escolha racional em situações de incerteza, ver, adiante, § 26, nota 18. H. A. Simon discute as limitações das concepções clássicas de racionalidade e a necessidade de uma teoria mais realista em "A Behavioral Model of Rational Choice" *Quarterly Journal of Economics*, vol. 69 (1955). Ver também o seu ensaio em *Surveys of Economic Theory*, vol. 3 (Londres, Macmillan, 1967). Para discussões filosóficas, ver Donald Davidson, "Actions, Reasons, and Causes", *Journal of Philosophy*, vol. 60 (1963); C. G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation* (Nova York, The Free Press, 1965), pp. 463-486; Jonathan Bennett, *Rationality* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1964), e J. D. Mabbott, "Reason and Desire", *Philosophy*, vol. 28 (1953).

15. Ver *On the Basis of Ethics* (1840), trad. E. F. J. Payne (Nova York, Liberal Arts Press, 1965), pp. 89-92.

16. Para um modo diferente de se chegar a essa conclusão, ver Philippa Foot, "Moral Arguments", *Mind*, vol. 67 (1958), e "Moral Beliefs", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 59 (1958-59); e R. W. Beardsmore, *Moral Reasoning* (Nova York, Schocken Books, 1969), esp. o cap. IV. O problema do conteúdo é discutido de forma breve em G. F. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy* (Londres, Macmillan, 1967), pp. 55-61.

17. Para uma visão semelhante, ver B. A. O. Williams, "The Idea of Equality", *Philosophy, Politics and Society*, Second Series, org. Peter Laslett e W. G. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962), p. 113.

18. Uma discussão acessível dessas e de outras regras de escolha em situações de incerteza pode ser encontrada em W. J. Baumol, *Economic*

Theory and Operations Analysis, 2ª ed. (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall Inc., 1965), cap. 24. Baumol oferece uma intepretação geométrica dessas regras, que inclui o diagrama usado no § 13 para ilustrar o princípio da diferença. Ver pp. 558-562. Ver também R. D. Luce e Howard Raiffa, *Games and Decisions* (Nova York, John Wiley and Sons, Inc., 1957), cap. XIII, para uma explicação mais completa.

19. Considere-se a tabela de ganhos e perdas abaixo. Ela representa os ganhos e perdas para uma situação que não é a de um jogo de estratégia. Não há ninguém jogando contra a pessoa que toma essa decisão; em vez disso, essa pessoa está diante de várias circunstâncias possíveis que podem ou não se verificar. As circunstâncias existentes não dependem do que decide a pessoa que faz a escolha ou de ela anunciar ou não seus movimentos antecipadamente. Os números na tabela são valores monetários (em centenas de dólares) comparados a alguma situação inicial. O ganho (g) depende da decisão (d) do indivíduo e das circunstâncias (c). Assim, g = f (d, c). Supondo que há três decisões possíveis e três possíveis circunstâncias, podemos ter esta tabela de ganhos e perdas:

	Circunstâncias		
Decisões	C_1	C_2	C_3
d_1	-7	8	12
d_2	-8	7	14
d_3	5	6	8

A regra *maximin* determina que tomemos a terceira decisão. Pois, nesse caso, o pior que pode acontecer é que ganhemos quinhentos dólares, o que é melhor que o pior para as outras ações. Se adotarmos uma dessas outras, podemos perder oitocentos ou setecentos dólares. Assim, a escolha de d_3 maximiza f (d, c) para o valor de c, que, para uma dada decisão d, maximiza f. O termo *maximin* significa o *maximun minimorum*; e a regra dirige a nossa atenção para o pior que pode acontecer em qualquer curso de ação proposto, e nos leva a decidir com base nisso.

20. Sigo aqui William Fellner, *Probability and Profit* (Homewood, III, R. D. Irwin, Inc., 1965), pp. 140-142, onde são descritas essas características.

21. Agradeço a S. A. Marglin pelo esclarecimento desse ponto.

22. Para esses autores, ver Gunnar Myrdal, *The Political Element in the Development of Economic Theory*, trad. Paul Streeten (Londres, Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1953), pp. 38 s. J. J. C. Smart, em *An Outline of a System of Utilitarian Ethics* (Cambridge, The University Press, 1961), p. 18, não dá uma palavra final sobre a questão, mas defende o princípio clássico nos casos onde é necessário resolver impasses. Como proponentes declarados da doutrina da utilidade média, ver J. C. Harsanyi, "Cardinal Utility in Welfare Economics and the Theory of Risk Taking", *Journal of Political Economy*, vol. 61 (1953), e "Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility", *Journal of Political Economy*, vol. 63 (1955); e R. B. Bradt, "Some Merits of One Form of Rule Utilitarianism", em *University of Colorado Studies* (Boulder, Colo., 1967), pp. 39-65. Mas note-se a qualificação a respeito da visão de Brandt no § 29 abaixo, na nota 31. Para uma discussão de Harsanyi, ver P. K. Pattanaik, "Risk, Impersonality and the Social Welfare Function", *Journal of Political Economy*, vol. 76 (1968), e Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, pp. 141-146.

23. Aqui, sigo as partes iniciais da apresentação de W. S. Vickrey em "Utility, Strategy and Social Decision Rules", *Quarterly Journal of Economics*, vol. 74 (1960), pp. 523 s.

24. J. C. Harsanyi demonstrou como isso pode ser feito. Veja o seu artigo "Cardinal Utility in Welfare Economics and the Theory of Risk Taking", *Journal of Political Economy*, vol. 61 (1953), e também "Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility", *Journal of Political Economy*, vol. 63 (1955). Para uma discussão de algumas das dificuldades apresentadas por essa formulação, ver P. K. Pattanaik, *Voting and Collective Choice* (Cambridge, The University Press, 1971), p. 9 ; e A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, pp. 141-146. Uma explicação acessível do contraste entre a noção tradicional de utilidade e a de Neumann-Morgenstern pode ser encontrada em Daniel Ellsberg, "Classic and Current Notions of 'Measurable Utility'", *Economic Journal*, vol. 64 (1963).

25. Sobre essa questão, eu mesmo incorri em erro. Ver "Constitutional Liberty and the Concept of Justice", *Nomos VI: Justice*, org. C. J. Friedrich e J. W. Chapman (Nova York, Atherton Press, 1963), pp. 109-114. Agradeço a G. H. Harman pelo esclarecimento desse ponto.

26. Ver William Fellner, *Probability and Profit*, pp. 27 s. Sabe-se que o princípio da razão insuficiente, em sua forma clássica, conduz a dificuldades. Ver J. M. Keynes, *A Treatise on Probability* (Londres, Macmillan, 1921), cap. IV. Parte do objetivo de Rudolf Carnap em sua obra *Logical Foundations of Probability*, 2ª ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1962), é construir um sistema de lógica indutiva encontrando outro meio teórico que traga o mesmo resultado pretendido pelo princípio clássico. Ver pp. 344 s.

27. Ver F. Y. Edgeworth, *Mathematical Psychics* (Londres, 1888), pp. 52-56; e as primeiras páginas de "The Pure Theory of Taxation", *Economic Journal*, vol. 7 (1897). Ver também R. B. Brandt, *Ethical Theory* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, Inc., 1959), pp. 376 s.

28. Aplico aqui a Edgeworth um argumento usado por I. M. D. Little em seu livro *The Critique of Welfare Economics*, 2ª ed. (Oxford, The Clarendon Press, 1957), contra uma proposta de J. R. Hicks. Ver pp. 93 s, 113 s.

29. Ver William Fellner, *Probability and Profit*, pp. 210-233, onde há uma útil bibiografia com breves comentários. Especialmente importante para o recente desenvolvimento do assim chamado ponto de vista bayesiano é L. J. Savage, *The Foundations of Statistics* (Nova York, John Wiley and Sons, Inc., 1954). Para um guia da literatura filosófica, ver H. E. Kyburg, *Probability and Inductive Logic* (Riverside, N. J., Macmillan, 1970).

30. Ver Fellner, *Probability and Profit*, pp. 48-67, e Luce e Raiffa, *Games and Decisions*, pp. 318-334.

31. Ver *The Foundations of the Metaphysics of Morals*, pp. 427-430 do vol. IV de *Kants Gesammelten Schriften*, Preussische Akademie der Wissenschaften (Berlim, 1913), onde é apresentada a segunda formulação do imperativo categórico.

32. Assim, embora Brandt afirme que o código moral de uma sociedade deve ser publicamente reconhecido e que, de um ponto de vista filosófico, o melhor código é aquele que maximiza a utilidade média, ele não afirma que o princípio da utilidade deve pertencer ao próprio código. Na verdade, Brandt nega que dentro da moralidade pública a última instância de apelação deva ser a utilidade. Assim, pela definição apresentada neste texto, a sua visão não é utilitarista. Ver "Some Merits of One Form of Rule Utilitarianism", *University of Colorado Studies* (Boulder, Colo., 1967), pp. 58 s.

33. *Methods of Ethics*, pp. 415 s.

34. Ver Roderick Firth, "Ethical Absolutism and the Ideal Observer", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 12 (1952); e F. C. Sharp, *Good and Ill Will* (Chicago, University of Chicago Press, 1950), pp. 156-162. Para a explicação de Hume, ver *Treatise of Human Nature*, org. L. A. Selby-Bigge (Oxford, 1888), livro III, parte III, seção I, esp. pp. 574-584; e para Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, em L. A. Selby-Bigge, *British Moralists*, vol. I (Oxford, 1897), pp. 257-277. Uma discussão geral pode ser encontrada em C. D. Broad, "Some Reflections on Moral-Sense Theories in Ethics", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 45 (1944-45). Ver também W. K. Kneale, "Objectivity in Morals", *Philosophy*, vol. 25 (1950).

35. Assim, Firth, por exemplo, afirma que um observador ideal tem vários interesses genéricos, embora não tenha interesses particulares; e que esses interesses são de fato necessários para que esse observador tenha qualquer reação moral significativa. Mas nada específico é dito a respeito do conteúdo desses interesses que nos permita deduzir como as aprovações e desaprovações de um observador ideal seriam determinadas. Ver "Ethical Absolutism and the Ideal Observer", pp. 336-341.

36. Ver *A Treatise of Human Nature*, livro II, parte I, seção XI, e livro III, parte I, seção I, as primeiras partes de cada seção e também a seção VI. Na edição de L. A. Selby-Bigge, esses trechos se encontram às pp. 316-320, 575-580, e 618 s.

37. A afirmação mais explícita e desenvolvida que conheço dessa visão encontra-se em C. I. Lewis, *The Analysis of Knowledge and Valuation* (La Salle, III, Open Court Publishing Co., 1946). Toda a seção 13 do cap. 18 é pertinente aqui. Lewis diz: "O valor relativo para mais de uma pessoa deve ser avaliado como se as suas várias experiências de valor fossem incluídas na experiência de uma única pessoa", p. 550. No entanto, Lewis usa essa idéia para dar uma explicação empírica do valor social; a sua teoria do justo não é nem utilitarista nem empírica. J. J. C. Smart, em resposta à idéia de que a eqüidade é uma restrição à maximização da felicidade, coloca a questão de forma clara quando diz: "se para mim é racional escolher o sofrimento de uma visita ao dentista a fim de prevenir o sofrimento de uma dor de dente, por que não é racional que eu escolha um sofrimento para Jones, semelhante àquele de minha visita ao dentista, se esse é o único modo pelo qual eu posso prevenir um sofrimento, igual ao de minha dor de dente, para Robinson?" (*An outline of a System of Utilitarian Ethics*, p. 26). Uma outra breve afirmação encontra-se em R. M. Hare, *Freedom and Reason* (Oxford, The Clarendon Press, 1963), p. 123.

Entre os autores clássicos, a fusão de todos os desejos em um único sistema não está, que eu saiba, claramente formulada. Mas ela parece implícita na comparação feita por Edgeworth entre "mécanique celeste" e "mécanique sociale", e em sua idéia de que, algum dia, esta última poderá ocupar o seu lugar junto à primeira, ambas sendo fundadas sobre um único princípio máximo, "o pináculo supremo da ciência moral e também da ciência física". Ele diz: "Assim como os movimentos de cada partícula, confinada ou solta, em um cosmos material, estão continuamente subordinados a uma única soma total máxima de energia acumulada, também os movimentos de cada alma, seja egoisticamente isolada ou ligada pela simpatia, podem continuamente estar realizando a máxima energia do prazer, o amor Divino do universo" (*Mathematical Physics*, p. 12). Sidgwick é sempre mais moderado, e apenas sugestões da doutrina aparecem em *The Methods of Ethics*. Assim, em um ponto, podemos interpretar que ele diz que a noção de bem universal é construída a partir dos bens de diferentes indivíduos, do mesmo modo que o bem (total) de um único indivíduo é construído a partir dos bens diferentes que se sucedem um ao outro na série temporal de seus estados conscientes (p. 382). Essa interpretação é ratificada pela sua afirmação posterior: "Se, então, quando

qualquer pessoa hipoteticamente concentra a sua atenção em si mesma, o Bem é natural e quase inevitavelmente concebido como prazer, podemos racionalmente concluir que o Bem de um número qualquer de seres semelhantes, independentemente de quais sejam as suas relações mútuas, não pode ser essencialmente diferente em qualidade" (p. 405). Sidgwick também acreditava que o axioma da prudência racional não é menos problemático que o axioma da benevolência racional. Podemos igualmente perguntar por que nos deveríamos preocupar com os nossos próprios sentimentos futuros da mesma forma que nos preocupamos com os sentimentos das outras pessoas (pp. 418 s.). Podemos supor que ele considerava que , em ambos os casos, a resposta era idêntica: é necessário atingir a maior soma de satisfação. Essas observações parecem sugerir a visão da fusão.

38. Ver *The Analysis of Knowledge and Valuation*, p. 547.

39. Essa idéia se encontra em Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Oxford, The Clarendon Press, 1970), pp. 140 s.

Segunda Parte. INSTITUIÇÕES

Capítulo IV – **Liberdade igual**

1. A idéia da seqüência de quatro estágios é sugerida pela Constituição dos Estados Unidos e por sua história. Para algumas observações acerca do modo como essa seqüência pode ser interpretada na teoria e relacionada com a justiça processual, ver K. J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, 2ª ed. (Nova York, John Wiley and Sons, 1963), pp. 89-91.

2. É importante distinguir a seqüência de quatro estágios e sua concepção de uma convenção constituinte, separando-a da visão da escolha constituinte encontrada na teoria social e exemplificada por J. M. Buchanan e Gordon Tullock, *The Calculus of Consent* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1963). A idéia da seqüência de quatro estágios é parte de uma teoria moral e não serve como uma explicação do funcionamento de constituições concretas, exceto na medida em que organismos políticos são influenciados pela concepção da justiça em questão. Na doutrina contratualista, os princípios da justiça já foram acordados, e a nossa dificuldade consiste em formular um esquema que nos ajude na sua aplicação. O objetivo é o de caracterizar uma constituição justa e não o de verificar que tipo de constituição seria adotado ou consentido, com base em presunções mais ou menos realistas (embora simplificadas) a respeito da vida política, e muito menos com base em presunções individualistas típicas da teoria econômica.

3. Ver o ensaio de Constant *Ancient and Modern Liberty* (1819). Uma discussão de suas idéias sobre o assunto aparece em Guido Ruggiero, *The History of European Liberalism*, trad. R. G. Collingwood (Oxford, The Clarendon Press, 1927) pp. 159-164, 167-169. Para uma discussão geral, ver Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Londres, Oxford University Press, 1969), esp. o terceiro ensaio e as pp. xxxvii-lxiii da introdução; e G.G. MacCallum, "Negative and Positive Freedom", *Philosophical Review*, vol. 76 (1967).

4. Aqui sigo MacCallum, "Negative and Positive Freedom". Ver também Felix Oppenheim, *Dimensions of Freedom* (Nova York, St. Martin's Press, 1961), esp. pp. 109-118, 132-134, onde também aparece uma noção de liberdade social definida de forma triádica.

5. Ver Alexander Meiklejohn, *Free Speech and Its Relations to Self-Government* (Nova York, Harper and Brothers, 1948), cap. I, seção 6.

6. A noção de direito igual é, naturalmente, muito conhecida de uma ou de outra forma e aparece em numerosas análises da justiça, mesmo quando os autores divergem amplamente em outras questões. Assim, se o princípio de um direito igual à liberdade está geralmente associado a Kant – ver *The Metaphysical Elements of Justice*, trad. John Ladd (Nova York, The Library of Liberal Arts, 1965), pp. 43-45 –, pode-se alegar que também é possível encontrá-lo na obra de J. S. Mill, *On Liberty*, e em outras passagens de seus escritos, e nos de muitos outros pensadores liberais. H. L. A. Hart sustentou uma posição semelhante em "Are There Any Natural Rights?", *Philosophical Review*, vol. 64 (1955); algo semelhante fez Richard Wollheim no simpósio "Equality", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 56 (1955-56). O princípio da liberdade igual como será por mim usado pode, porém, assumir traços especiais em vista da teoria da qual ele faz parte. Em particular, ele impõe uma certa estrutura de instituições das quais só podemos nos afastar na medida em que as regras de prioridade o permitam (§ 39). Está muito distante de um princípio de consideração igual, uma vez que a idéia intuitiva é generalizar o princípio de tolerância religiosa estendedo-o a uma forma social, chegando com isso à liberdade igual em instituições públicas.

7. Essa definição de utilidade proposta por Mill, fundamentada nos interesses permanentes do homem como ser progressivo, aparece em *On Liberty*, cap. I, § 11. No princípio li a passagem como "os interesses permanentes de um homem", seguindo várias edições. Agradeço a David Spitz por me informar que Mill quase certamente escreveu "do homem" e não "de um homem", e portanto a última variante, fruto de uma antiga edição barata, tem grande probabilidade de ser o erro de um linotipista. Revisei o texto de acordo com essa informação. Para o critério de valor baseado na escolha, ver *Utilitarianism*, cap. II, §§ 2-10. Ouvi essa interpretação da boca de G. A. Paul (1953) e tomei emprestadas as suas observações.

8. Essas três razões encontram-se em *On Liberty*, cap. III. Não se deve confundi-las com as razões que Mill apresenta em outra parte, por exemplo no cap. II, recomendando com veemência os efeitos benéficos das instituições livres.

9. *Summa Theologica*, II-II, q. 11, art. 3.

10. *The Social Contract*, livro IV, cap. VIII.

11. Para as concepções dos Reformadores Protestantes, ver J. E. E. (Lord) Acton, "The Protestant Theory of Persecution", em *The History of Freedom and Other Essays* (Londres, Macmillan, 1907). Para Locke, ver *A Letter Concerning Toleration*, incluída em *The Second Treatise of Government*, org. J. W. Gough (Oxford, Basil Blackwell, 1946), pp. 156-158.

12. Para uma discussão deste problema, ver W. S. Vickrey, "On the Prevention of Gerrymandering", *Political Science Quarterly*, vol. 76 (1961).

13. Ver R. A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (Chicago, University of Chicago Press, 1956), pp. 67-75, para uma discussão das condições necessárias a fim de se conseguir a igualdade política.

14. Minhas observações se baseiam em F. H. Knight, *The Ethics of Competition and Other Essays* (Nova York, Harper and Brothers, 1935), pp. 293-305.

15. Ver H. S. Pitkin, *The Concept of Representation* (Berkeley, University of California Press, 1967), pp. 221-225, para uma discussão de representação de que me servi.

16. Ver Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, pp. 130, 165.

17. Ver J. R. Pole, *Political Representation in England and the Origin of the American Republic* (Londres, Macmillan, 1966), pp. 535-537.

18. *Representative Government*, org. R. B. McCallum, juntamente com *On Liberty* (Oxford, Basil Blackwell, 1946), pp. 216-222. (Este é o teor de grande parte da segunda metade do cap. VIII.)

19. *Representative Government*, pp. 149-151, 209-211. (Trata-se do final do cap. III e do início do cap. VIII.)

20. Para uma discussão geral, ver Lon Fuller, *The Morality of Law* (New Haven, Yale University Press, 1964), cap. II. O conceito de decisões baseadas em princípios da lei constitucional é ponderado por Herbert Wechsler, *Principles, Politics, and Fundamental Law* (Cambridge, Harvard University Press, 1961). Sobre o uso e abuso de formas judiciais em política, ver Otto Kirchenheimer, *Political Justice* (Princeton, Princeton University Press, 1961), e J. N. Shklar, *Legalism* (Cambridge, Harvard University Press, 1964), parte II. J. R. Lucas, em *The Principles of Politics* (Oxford, The Clarendon Press, 1966), pp. 106-143, dá uma explicação filosófica.

21. Ver Lon Fuller, *Anatomu of the Law* (Nova York, The American Library, 1969), p. 182.

22. Esse senso de justiça natural é tradicional. Ver H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford, The Clarendon Press, 1961), pp. 156, 202.

23. Pode-se discutir se essa visão vale para todos os direitos, por exemplo, o direito de se apropriar de alguma coisa que não foi reclamado por ninguém. Ver Hart em *Philosophical Review*, vol. 64, p. 179. Mas talvez o entendimento seja verdadeiro o suficiente para os nossos propósitos nesta obra. Embora alguns dos direitos básicos sejam analogamente direitos de competição, como poderíamos chamá-los – por exemplo, o direito de participar de atividades públicas e influenciar as decisões políticas tomadas –, ao mesmo tempo todos têm um dever de conduzir-se de determinada maneira. Esse é um dever de uma conduta política eqüitativa, por assim dizer, e violá-lo constitui uma espécie de intrometimento. Como vimos, a constituição visa a estabelecer uma estrutura na qual os direitos políticos que são exercidos eqüitativamente e têm seu valor eqüitativo tendem a conduzir a uma legislação justa e eficaz. Sobre este ponto, veja-se Richard Wollheim, "Equality", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 56 (1955-56), pp. 291 s. Dito de outra maneira, o direito pode ser descrito como o direito de se tentar fazer alguma coisa em circunstâncias especiais, circunstâncias essas que permitem a rivalidade eqüitativa de outros. Um processo não eqüitativo torna-se uma forma característica de intrometimento.

24. Ver *Leviathan*, caps. 13-18. E também Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford, The Clarendon Press, 1957), cap. III; e D. P. Gauthier, *The Logic of Leviathan* (Oxford, The Clarendon Press, 1969), pp. 76-89.

25. Sobre essas questões, consulte-se H. L. Hart, *Punishment and Responsibility* (Oxford, The Clarendon Press, 1968), pp. 173-183, autor que neste ponto eu sigo.

26. *Politics*, livro I, cap. II, 1253a15.

27. Ver H. F. Pitkin, *The Concept of Representation*, cap. VIII, para uma explicação da visão de Burke.

28. Para uma discussão deste problema, veja-se Gerald Dworkin, "Paternalism", um ensaio incluído em *Morality and the Law*, org. R. A. Wasserstrom (Belmont, Calif., Wadsworth Publishing Co., 1971), pp. 107-126.

29. Deve-se citar, em especial, a idéia de que a doutrina de Kant fornece, na melhor das hipóteses, apenas os elementos gerais, ou formais, para uma concepção utilitarista (ou, na verdade, de qualquer outra concepção) da moral. Essa idéia encontra-se em Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7.ª ed. (Londres, Macmillan, 1907), pp. xv e xx do prefácio, e em F. H. Bradley, *Ethical Studies*, 2.ª ed. (Oxford, Clarendon Press, 1927),

IV ensaio, e remonta pelo menos até Hegel. Não se deve perder de vista a extensão plena de sua visão e é preciso considerar todos os trabalhos da última fase. Infelizmente, não existe nenhum comentário sobre a teoria moral de Kant na sua totalidade: talvez fosse impossível escrevê-lo. Mas as obras clássicas de H. J. Paton, *The Categorical Imperative* (Chicago, University of Chicago Press, 1948), de L. H. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago, University of Chicago Press, 1960), e de outros precisam ser complementadas por estudos de outros escritos. Ver aqui a obra de M. J. Gregor, *Laws of Freedom* (Oxford, Basil Blackwell, 1963), uma explicação de *The Metaphysics of Morals*, e a breve obra de J. G. Murphy, *Kant: The Philosophy of Right* (Londres, Macmillan, 1970). Além dessas, ver também *The Critique of Judgement, Religion within the Limits of Reason*, e não se podem ignorar os escritos políticos sem distorcer a doutrina kantiana. Para estes, veja-se *Kant's Political Writings*, org. Hans Reiss e trad. de H. B. Nisbet (Cambridge, The University Press, 1970).

30. Devo esta consideração a Charles Fried.

31. Ver *The Methods of Ethics*, Appendix, "The Kantian Conception of Free Will" (reimpresso a partir de *Mind*, vol. 13, 1888), pp. 511-516, esp. p. 516.

32. Ver B. A. O. Williams, "The Idea of Equality," em *Philosophy, Politics and Society*, Segunda Série, org. Peter Laslett e W. G. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962), pp. 115 s. Para uma confirmação dessa interpretação, ver as observações de Kant sobre a educação moral em *The Critique of Practical Reason*, parte II. Ver também Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, pp. 223-236.

Capítulo V – **As partes disbributivas**

1. A economia do bem-estar social é definida dessa forma por K. J. Arrow e Tibor Scitovsky em sua introdução a *Readings in the Welfare Economics* (Homewood, Ill., Richard D. Irwin, 1969), p. 1. Para uma discussão mais detalhada, ver Abram Bergson, *Essays in Normative Economics* (Cambridge, Harvard University Press, 1966), pp. 35-39, 60-63, 68 s.; e A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden-Day, 1970), pp. 56-59.

2. Para uma discussão desse ponto e de suas conseqüências para os princípios políticos, ver Brian Barry, *Political Argument* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965), pp. 75-79.

3. Essa sugestão pode ser encontrada em K. J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, 2ª ed. (Nova York, John Wiley and Sons, 1963), pp. 74 s., 81-86.

4. Para uma discussão dos bens públicos, ver J. M. Buchanan, *The Demand and Supply of Public Goods* (Chicago, Rand MacNally, 1968), esp. cap. XI. Essa obra contém apêndices bibliográficos bastante úteis.

5. Ver Buchanan, cap. V; e também Mancur Olson, *The Logic of Collective Action* (Cambridge, Harvard University Press, 1965), caps. I e II, onde o problema é discutido em sua relação com a teoria organizacional.

6. Ver W. J. Baumol, *Welfare Economics and the Theory of the State* (Londres, Longmans, Green, 1952), caps. I, VII-IX, XII.

7. Essa distinção é feita por A. K. Sen em "Isolation, Assurance and the Social Rate of Discount", *Quarterly Journal of Economics*, vol. 81 (1967).

8. O dilema do prisioneiro (atribuído a A. W. Tucker) é uma ilustração de um jogo de duas pessoas no qual não há nenhuma cooperação e onde o saldo é diferente de zero; não há cooperação porque os acordos não são obrigatórios (ou estabelecíveis sob coerção), e com saldo diferente de zero porque não se trata do caso no qual o que uma pessoa perde a outra ganha. Assim, vamos imaginar dois prisioneiros que são trazidos diante do promotor público e interrogados separadamente. Os dois sabem que, se nenhum dos dois confessar, ambos receberão um sentença menor por uma ofensa menos grave, e passarão um ano na prisão; mas que, se um deles confessar e se dispuser a depor como testemunha, será libertado, recebendo o outro uma sentença especialmente pesada de dez anos. Se ambos confessarem, cada um receberá uma pena de cinco anos. Nessa situação, supondo a motivação mutuamente desinteressada, o curso de ação mais razoável para ambos – que nenhum dos dois confesse – é instável. Isso pode ser observado a partir da seguinte tabela de perdas e ganhos (no que se refere ao número de anos de prisão):

	Segundo Prisioneiro	
Primeiro Prisioneiro	não confessar	confessar
não confessar	1,1	10,0
confessar	0,10	5,5

Para se proteger, se não para tentar promover seus próprios interesses, cada um tem um motivo suficiente para confessar, independentemente do que o outro faça. Decisões racionais do ponto de vista de cada um levarão a uma situação em que ambos os prisioneiros são prejudicados.

Claramente, o problema é encontrar algum meio de firmar o melhor plano. Podemos notar que, se os prisioneiros partilhassem do conhecimento de que ambos são utilitaristas, ou que defendem princípios da justiça (com aplicações restritas aos prisioneiros), o seu problema estaria

resolvido. Ambas as visões nesse caso apóiam o arranjo mais sensato. Para uma discussão dessas questões em sua relação com a teoria do Estado, ver W. J. Baumol, citado na nota 7, acima. Para uma análise do jogo do dilema do prisioneiro, ver R. D. Luce e Howard Raiffa, *Games and Decisions* (Nova York, John Wiley and Sons, 1957), cap. V, esp. pp. 94-1-2. D. P. Gauthier, "Morality and Advantage", *Philosophical Review*, vol. 76 (1967), trata o problema a partir do ponto de vista da filosofia moral.

9. Ver Mark Blaug, *Economic Theory in Retrospect*, edição revisada (Homewood, Ill., Richard D. Irwin, 1968), pp. 31 s. Ver a bibliografia, pp. 36 s., esp. os artigos de R. A. de Roover.

10. Para uma discussão desse ponto, com referências bibliográficas, ver Abram Bergson, "Market Socialism Revisited", *Journal of Political Economy*, vol. 75 (1967). Ver também Jaroslav Vanek, *The General Theory of a Labor Managed Economy* (Ithaca, Cornell University Press, 1970).

11. Sobre a eficiência da competição, ver W. J. Baumol, *Economic Theory and Operations Analysis*, 2ª ed. (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1965), pp. 355-371; e T. C. Koopmans, *The Essays on the State of Economic Science* (Nova York, McGraw-Hill, 1957), o primeiro ensaio.

12. Para a distinção entre as funções alocativa e distributiva dos preços, ver J. E. Mead, *Efficiency, Equality and the Ownership of Property* (Londres, George Allen and Unwin, 1964), pp. 11-26.

13. O termo "democracia de propriedade privada" ["property-owning democracy"] vem de Meade, *ibid.*, sendo o título do cap. V.

14. Para a idéia de setores do governo, ver R. A. Musgrave, *The Theory of Public Finance* (Nova York, MacGraw-Hill, 1959), cap. I.

15. Ver Meade, *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*, pp. 56 s.

16. Ver Nicholas Kaldor, *An Expenditure Tax* (Londres, George Allen and Unwin, 1955).

17. Para uma discussão desses critérios de tributação, ver Musgrave, *The Theory of Public Finance*, caps. IV e V.

18. Alguns autores interpretaram a concepção marxista de uma sociedade comunista plena como uma sociedade além da justiça nesse sentido. Ver R. C. Tucker, *The Marxian Revolutionary Idea* (Nova York, W. W. Norton, 1969), caps. I e II.

19. Esse critério foi formulado por Knut Wicksell em seu *Finanztheoretische Untersuchungen* (Jena, 1896). A maior parte foi traduzida como "A New Principle of Just Taxation", e incluída em *Classics in the Theory of Public Finance*, org. R. A. Musgrave e A. T. Peacock (Londres, Macmillan, 1958), pp. 72-118, esp. pp. 91-93, onde o princípio é apresentado. Para algumas dificuldades nele implícitas, ver Hirafumi Shibata, "A Bargaining Model of the Pure Theory of Public Expenditure", *Journal of Political Economy*, vol. 79 (1971), esp. pp. 27 s.

20. Esse problema é freqüentemente discutido pelos economistas no contexto da teoria do crescimento econômico. Para uma exposição, ver A. K. Sen, "On Optimizing the Rate of Saving", *Economic Journal*, vol. 71 (1961); James Tobin, *National Economic Policy* (New Haven, Yale University Press, 1966), cap. IX; e R. M. Solow, *Growth Theory* (Nova York, Oxford University Press, 1970), cap. V. Numa literatura extensiva, ver F. P. Ramsey, "A Mathematical Theory of Saving", *Economic Journal*, vol. 38 (1928), reimpresso em Arrow e Scitovsky, *Readings in Welfare Economics*; T. C. Koopmans, "On the Concept of Optimal Economic Growth" (1965) em *Scientific Papers of T. C. Koopmans* (Berlim, Springer Verlag, 1970). Sukamoy Chakravarty, *Capital and Development Planning* (Cambridge, M. I. T. Press, 1969), traça um panorama teórico que toca as questões normativas. Se, por motivos teóricos, pensarmos na sociedade ideal como aquela cuja economia está num estado de crescimento estável (possivelmente zero), e que, ao mesmo tempo, é justa, então o problema da poupança é escolher um princípio para distribuir o ônus que leva a essa trilha de crescimento (ou a esse tipo de trilha, se existirem várias), e que mantém a justiça das ordenações necessárias depois que esse nível foi atingido. Na minha discussão, entretanto, não sigo essa sugestão; minha discussão se desenvolve num nível muito mais primitivo.

21. A observação de Alexander Herzen consta na introdução feita por Isaiah Berlin a Franco Venturi, *Roots of Revolution* (Nova York, Alfred Knopf, 1960), p. xx. Para Kant, ver "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose", em *Political Writings*, org. Hans Reiss e trad. H. B. Nisbet (Cambridge, The University Press, 1970), p. 44.

22. Ver *The Methods of Ethics*, 7ª ed. (Londres, Macmilan, 1907), p. 381. A preferência temporal também é rejeitada por Ramsey, "A Mathematical Theory of Saving".

23. *Methods of Ethics*, p. 382. Ver também § 30, nota 37.

24. Ver Sen, "On Optimizing the Rate of Savings", p. 482.

25. Ver Sen, *ibid.*, p. 479; e S. A. Marglin, "The Social Rate of Discount and the Optimal Rate of Investiment", *Quarterly Journal of Economics*, vol. 77 (1963), pp. 100-109.

26. Ver Chakravarty, *Capital and Development Planning*, pp. 39 s., 47, 63-65, 249 s. Solow, *Growth Theory*, pp. 79-87, traz uma explicação do problema matemático.

27. Ver J. M. Keynes, *The Economic Consequences of The Peace* (Londres, Macmillan, 1919), pp. 18-22.

28. Neste e nos vários parágrafos seguintes, fui auxiliado por Michael Lessnoff. Ver o seu ensaio em *Political Studies*, vol. 19 (1971), pp. 75 s.

A formulação e a discussão das regras de prioridade aqui e no § 39 se beneficiaram de suas críticas.

29. Ver *Reflections on the Revolution in France* (Londres, J. M. Dent and Sons, 1910), p. 49; e John Plamenatz, *Man and Society* (Londres, Longmans, Green, 1963), vol. 1, pp. 346-351.

30. *Philosophy of Right*, § 306, trad. T. M. Knox (Oxford, The Clarendon Press), p. 199.

31. *Utilitarianism*, cap. V, § 30.

32. Esse preceito é citado por Marx em *Critique of the Gotha Program*, em *Karl Marx and Frederick Engels, Selected Works* (Moscou, Foreign Languages Publishing House, 1955), vol. II, p. 24.

33. J. B. Clark é muitas vezes citado como um desses autores. Mas veja-se a discussão feita por J. M. Clark em *The Development of Economic Thought*, org. H. W. Spiegel (Nova York, John Wiley and Sons, 1952), pp. 598-612.

34. Assim, o erro de J. B. Clark em sua réplica a Marx reside na sua análise deficiente da questão da justiça das instituições básicas. Ver J. M. Clark, *ibid*, pp. 610 s. A exploração marxista é compatível com a competição perfeita, já que é resultado de uma certa estrutura de relações de propriedade.

35. Para essa definição de exploração, ver A. C. Pigou, *The Economics of Welfare*, 4ª ed. (Londres, Macmillan, 1932), pp. 549-551.

36. Ver Mark Blaug, *Economic Theory in Retrospect*, pp. 434 s.

37. Ver, por exemplo, W. D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford, The Clarendon Press, 1930) pp. 21, 26-28, 35, 57 s. De forma semelhante, Leibniz, em "On the Ultimate Origin of Things" (1697) fala da lei da justiça, que "declara que cada um [cada indivíduo] participa da perfeição do universo e de uma felicidade própria em proporção à sua própria virtude e à boa vontade que alimenta em relação ao bem comum".

38. Ver F. H. Knight, *The Ethics of Competition* (Nova York, Harper and Brothers, 1935), pp. 54-57.

39. Ver Knight, *ibid.*, p. 56n.

40. Neste ponto, tomo emprestadas as observações de Joel Feinberg, *Doing and Deserving* (Princeton, Princeton University Press, 1970), pp. 64 s.

41. Ver H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford, The Clarendon Press, 1961), p. 39; e Feinberg, *Doing and Deserving*, cap. V.

42. Sobre esse ponto, ver Feiberg, *ibid.*, pp. 62, 69n.

43. Para uma visão desse tipo, ver Nicholas Rescher, *Distributive Justice* (Nova York, Bobbs-Merill, 1966), pp. 35-38.

44. Ver A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden-Day, 1970), pp. 93 s.; para Edgeworth, ver *Mathematical Psychics* (Londres, 1888), pp. 7-9; 60 s.

45. Para essas dificuldades, ver Sen, *ibid.*, pp. 94 s.; e W. S. Vickrey, "Utility, Strategy, and Social Decision Rules", *Quarterly Journal of Economics*, vol. 74 (1960), pp. 519-522.

46. Para uma explicação a esse respeito, ver Baumol, *Economic Theory and Operations Analysis*, pp. 512-528; e Luce and Raiffa, *Games and Decisions*, pp. 12-38.

47. Ver Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, p. 98.

48. Ver Arrow, *Social Choice and Individual Values*, p. 10; e Sen, *ibid.*, pp. 96 s.

49. Essas observações encontram-se em H. S. Maine, *The Early History of Institutions* (Londres, 1897), pp. 399 s.

50. Ver as passagens citadas por G. A. Morgan, *What Nietzsche Means* (Cambridge, Harvard University Press, 1941), pp. 40-42, 369-376. Particularmente notável é a afirmação de Nietzsche: "A humanidade deve trabalhar continuamente para produzir grandes seres humanos singulares – nisso e nada mais consiste sua tarefa...pois a questão é a seguinte: como pode a tua vida, a vida individual, reter o valor mais elevado, a significação mais profunda?... Apenas vivendo para o bem dos mais raros e valorosos espécimes", *Untimely Mediations: Third Essay: Schopenhauer as Educator*, seção 6, citado a partir de J. R. Hollingsdale, *Nietsche: The Man and His Philosophy* (Baton Rouge, Lousiana State University Press, 1965), p. 127.

51. Para esse tipo de visão, ver Bertrand de Jouvenal, *The Ethics of Redistribution* (Cambridge, The University Press, 1951), pp. 53-56, 62-65. Ver também Hastings Rashdall, *The Theory of Good and Evil* (Londres, Oxford University Press, 1907), vol. I, pp. 235-243, que argumenta a favor do princípio que define que o bem de todos deve ter o mesmo valor que o bem semelhante de qualquer pessoa, sendo o critério da perfeição relevante na determinação de quando os bens das pessoas são iguais. A capacidade para uma vida mais elevada é um fundamento para que os homens sejam tratados de forma desigual. Ver pp. 240-242. Uma visão semelhante está implícita em G. E. Moore, *Principia Ethica*, cap. VI.

52. Essa definição é extraída de Barry, *Political Argument*, pp. 39 s.

53. Bastante ilustrativa a esse respeito é a controvérsia em relação à assim chamada imposição de conduta moral, a moralidade muitas vezes assumindo o sentido restrito de moralidade sexual. Ver Patrick Devlin, *The Enforcement of Morals* (Londres, Oxford University Press, 1965), e H. L. A. Hart, *Law, Liberty and Morality* (Stanford, Califl, Stanford University Press, 1963), que tomam diferentes posições sobre essa questão. Para maiores discussões, ver Brian Barry, *Political Argument*, pp. 66-69; Ronald Dworkin, "Lord Devlin and the Enforcement of Morals", *Yale Law Hournal*, vol. 75 (1966); e A. R. Louch, "Sins and Crimes", *Philosophy*, vol. 43 (1968).

Capítulo VI – **Dever e obrigação**

1. Devo o esclarecimento deste ponto a Allan Gibbard.

2. Não aceito em sua totalidade a argumentação de Hume em "Of the Original Contract", mas acredito que, neste ponto, está correta, na medida em que se aplica ao dever político dos cidadãos em geral. Ver *Essays: Moral, Political, and Literary*, org. T. H. Green e T. H. Grose (Londres, 1875), vol. I, pp. 450-452.

3. Sobre a noção do respeito, ver B. A. O. Williams, "The Idea of Equality", *Philosophy, Politics, and Society*, Second Series, org. Peter Laslett e W. G. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962), pp. 118 s.

4. Ver *Foundations of the Metaphysics of Morals*, Academy Edition, vol. 4, p. 423. Há uma discussão mais completa em *The Metaphysics of Morals*, parte II (*Tugendlehere*), § 30, vol. 6, pp. 451 s. Kant observa neste ponto que o dever de beneficência (como ele o chama) deve ser público, isto é, uma lei universal. Ver § 23, nota 8.

5. Ver *The Right and the Good* (Oxford, The Clarendon Press, 1930), pp. 18-33, 41 s.

6. Neste ponto, sigo Donald Davidson, "How Is Weakness of the Will Possible?", *in Moral Concepts*, org. Joel Feinberg (Londres, Oxford University Press, 1969), ver p. 109. Toda a discussão às pp. 105-110 é relevante para esta questão.

7. Ver *The Right and the Good*, pp. 18 s., e *The Foundations of Ethics* (Oxford, The Clarendon Press, 1939), pp. 173, 187.

8. Sigo aqui H. L. A. Hart, "Are There Any Natural Rights?", *Philosophical Review*, vol. 64 (1955), pp. 185 s.

9. Sobre regras constitutivas, ver J. R. Searle, *Speech Acts* (Cambridge, The University Press, 1969), pp. 33-42. O cap. III, esp. às pp. 57-62, discute o ato de prometer.

10. Ver H. A. Prichard, "The Obligation to Keep a Promise", (c. 1940), em *Moral Obligation* (Oxford, The Clarendon Press, 1949), pp. 169-179.

11. Sobre este ponto, ver Ronald Dworkin, "The Model of Rules", *University of Chicago Law Review*, vol. 35 (1967), esp. às pp. 21-29.

12. Ver "The Obligation to Keep a Promise", pp. 172, 178 s.

13. Não observei esse fato em meu ensaio "Legal Obligation and the Duty of Fair Play", em *Law and Philosophy*, org. Sidney Hook (Nova York, Nova York University Press, 1964). Nesta seção tentei sanar esse defeito. A visão aqui defendida é, todavia, diferente, na medida em que o dever natural da justiça é o princípio básico do dever político para os cidadãos em geral, atribuindo-se um papel secundário ao princípio da eqüidade.

14. A metáfora de "estar livre e ainda sem vínculos" foi tirada da resenha que I. M. D. Little escreveu sobre a obra de K. J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, em *The Journal of Political Economy*, vol. 60 (1952), p. 431. Neste ponto, minhas observações seguem Little.

15. Para uma discussão mais aprofundada sobre a regra da maioria ver Herbert McCloskey, "The Fallacy of Majority Rule", *Journal of Politics*, vol. II (1949), e J. R. Pennock, *Liberal Democracy* (Nova York, Rinehart, 1950), pp. 112-114, 117 s. Sobre algumas características interessantes do princípio da maioria, do ponto de vista da escolha social, ver A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden-Day, 1970), pp 68-70, 71-73, 161-186. Um problema desse procedimento é o de poder permitir maiorias cíclicas. Mas o defeito básico, do ponto de vista da justiça, é que ele permite a violação da liberdade. Ver também Sen, pp. 79-83, 87-89, onde o autor discute o que chama de paradoxo do liberalismo.

16. Sobre esse ponto, ver K. J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, 2ª ed. (Nova York, John Wiley and Sons, 1963), pp. 85 s. Sobre a idéia da discussão legislativa vista como uma investigação objetiva e não uma competição entre interesses, ver F. H. Knight, *The Ethics of Competition* (Nova York, Harper and Brothers, 1935), pp. 296, 345-347. Nos dois casos, ver a notas de rodapé.

17. Ver Duncan Black, *Theory of Committee and Elections*, 2ª ed. (Cambridge, The University Press, 1963), pp. 159-165.

18. Sobre a teoria econômica da democracia, ver J. A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, 3ª ed. (Nova York, Harper and Brothers, 1950), caps. 21-23, e Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy* (Nova York, Harper and Brothers, 1957). A explicação pluralista da democracia, na medida em que se acredita que a rivalidade de interesses regula o processo político, está aberta a uma objeção semelhante. Ver R. A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (Chicago, University of Chicago Press, 1956), e, mais recentemente, *Pluralist Democracy in the United States* (Chicago, Rand McNally, 1967).

19. Sigo neste ponto a definição de desobediência civil de H. A. Bedau. Ver "On Civil Disobedience", *Journal of Philosophy*, vol. 58 (1961), pp. 653-661. Deve-se notar que essa definição é mais restrita do que o significado sugerido pelo ensaio de Thoreau, como observo na seção seguinte. A definição de uma posição semelhante encontra-se no texto "A Letter from Birmingham City Jail" de Martin Luther King (1963), que reaparece em H. A. Bedau, org., *Civil Disobedience* (Nova York, Pegasus, 1969), pp. 72-89. A teoria da desobediência civil no texto tenta apresentar essa espécie de concepção num contexto mais amplo. Alguns autores mais recentes também definiram a desobediência civil de modo mais amplo. Por exemplo, Howard Zinn, *Civil Disobedience and Democracy* (Nova York, Random House, 1968), pp. 119 s., define-a como "a deliberada, discriminada violação da lei por um motivo social

vital". Estou interessado numa noção mais restrita. Não quero absolutamente dizer que apenas essa forma de dissensão se justifica num estado democrático.

20. Esse esclarecimento e o seguinte encontram-se em Marshal Cohen, "Civil Disobedience in a Constitutional Democracy", *The Massachusetts Review*, vol. 10 (1969), pp. 224-226 e 218-221, respectivamente.

21. Para uma discussão mais completa desse ponto, ver Charles Fried, "Moral Causation", *Harvard Law Review*, vol. 77 (1964), pp. 1268 s. Pelo esclarecimento que segue sobre a idéia da ação militante, agradeço a Gerald Loev.

22. Aqueles que apresentam uma definição mais ampla da desobediência civil não aceitam essa descrição. Ver, por exemplo, Zinn, *Disobedience and Democracy*, pp. 27-31, 39, 119 s. Além disso, ele nega que a desobediência civil deva ser não-violenta. Certamente ninguém aceita a punição como justa, isto é, como merecida por uma ação injustificada. Em vez disso, ele está disposto a assumir as conseqüências jurídicas por causa da fidelidade à lei, o que é uma outra questão. Ná neste ponto margem para manobra no sentido de que a definição admite que a acusação pode ser contestada nos tribunais, caso isso pareça adequado. Mas chega-se a um ponto além do qual a dissensão deixa de ser desobediência civil pelos critérios aqui definidos.

23. Ver Henry David Thoreau, "Civil Disobedience" (1948), republicado em H. A. Bedau, org., *Civil Disobedience*, pp. 27-48. Para uma discussão crítica, ver as observações de Bedau, pp. 15-25.

24. Devo essas distinções a Burton Dreben.

25. Para uma discussão das condições em que algum arranjo eqüitativo se faz necessário, ver Kurt Baier, *The Moral Point of View* (Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1958), pp. 207-213; e David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford, The Clarendon Press, 1965), pp. 160-176. Lyons apresenta um exemplo de sistema eqüitativo de rotatividade e também observa que (deixando de lado os custos operacionais) esses procedimentos eqüitativos podem ser razoavelmente eficientes. Ver pp. 169-171. Aceito as conclusões de sua explicação, incluindo seu parecer de que a noção de eqüidade não pode ser explicada por uma assimilação ao princípio da utilidade, pp. 176 s. Também se deve mencionar aqui a discussão anterior de C. D. Broad, "On the Function of False Hypotheses in Ethics", *International Journal of Ethics*, vol. 26 (1916), esp. as pp. 385-390.

26. Para uma discussão dessas obrigações, ver Michael Waltzer, *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship* (Cambridge, Harvard University Press, 1970), cap. III.

27. Ver J. L. Brierly, *The Law of Nations*, 6ª ed. (Oxford, The Clarendon Press, 1963), esp. os caps. IV-V. Essa obra contém tudo aquilo de que precisamos neste ponto.

28. Para uma discussão recente, ver Paul Ramsey, *War and the Christian Conscience* (Durham, N. C., The Duke University Press, 1961); e também R. B. Potter, *War and Moral Discourse* (Richmond, Va., John Knox Press, 1969). A segunda obra contém uma proveitosa análise bibliográfica, pp. 87-123.

29. Agradeço a R. G. Albritton pelo esclarecimento desse e de outros assuntos neste parágrafo.

30. Ver *Nuclear Weapons and Christian Conscience*, org. Walter Stein (Londres, The Merlin Press, 1965), para uma apresentação desse tipo de doutrina em relação à guerra nuclear.

31. Essa colocação encontra-se em Waltzer, *Obligations*, p. 127.

32. Ver J. H. Franklin, org., *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century* (Nova York, Pegasus, 1969), na introdução, pp. 11-15.

33. Para uma discussão geral, ver Ronald Dworkin, "On Not Prosecuting Civil Disobedience", *The Nova York Review of Books*, 6 de junho, 1968.

34. Para uma apresentação dessa visão, ver A. M. Bickel (a quem devo agradecer), *The Least Dangerous Branch* (Nova York, Bobbs-Merrill, 1962), esp. caps. V e VI.

Terceira Parte. OBJETIVOS

Capítulo VII – **O bem como racionalidade**

1. Ver W. D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford, The Clarendon Press, 1930), p. 67.

2. Como já observei, existe amplo acordo, com muitas variações, sobre uma explicação do bem seguindo essas linhas. Ver Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, livros I e X; e S. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-I; q. 5-6, *Summa Contra Gentiles*, livro III, caps. 1-63, e *Treatise on Happiness*, trad. J. A. Oesterle (Englewood Cliffs, N. J. Prentice Hall, Inc., 1964). Para Kant, *The Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, Academy Edition, vol. IV, pp. 415-419; e *The Critique of Pure Reason*, primeira parte do cap. II, livro I da parte I. Ver a discussão que H. J. Paton faz sobre Kant, *In Defense of Reason* (Londres, George Allen and Unwin, Ltd., 1951), pp. 157-177. Para Sidgwick, *Methods of Ethics*, 7ª ed. (Londres, Macmillan, 1907), livro I, cap. IX, e livro III, cap. XIV. Esse tipo de visão é defendida pelos idealistas e pelos autores influenciados por eles. Ver, por exemplo, F. H. Bradley, *Ethical Studies*, 2ª ed. (Oxford, The Clarendon Press, 1926), cap. II; e Josiah Royce, *The Philosophy of Loyalty* (Nova York, Macmillan, 1908), lição II. E, mais recentemente, H. J. Paton, *The Good Will* (Londres, George Allen and Unwin,

1927), livros II e III, esp. caps. VIII e IX; W. D. Lamont, *The Value Judgment* (Edinburgh, The University Press, 1955); e J. N. Findlay, *Values and Intentions* (Londres, George Allen and Unwin, 1961), cap. V, seções I e III, e cap. VI. Para os assim chamados naturalistas da teoria do valor, ver John Dewey, *Human Nature and Conduct* (Nova York, Henry Holt, 1922), parte III; R. B. Perry, *General Theory of Value* (Nova York, Longmans, Green, 1926), caps. XX-XXII; e C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation* (LaSalle, Ill., Open Court Publishing Co., 1946), livro III. Minha análise baseia-se em J. O. Urmson, "On Grading", *Mind*, vol. 59 (1950); Paul Ziff, *Semantic Analysis* (Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1960), cap. VI; e Philippa Foot, "Goodness and Choice", *Proceedings of the Aristotelian Society*, sup. vol. 35 (1961), embora esses autores possam não aprovar o que digo.

3. Ver Urmson, "On Grading", pp. 148-154.

4. O exemplo é de Ziff, *Semantic Analysis*, p. 211.

5. Sobre esse ponto, ver Ross, *The Right and the Good*, p. 67. Uma visão relativamente diferente é apresentada por A. E. Duncan-Jones, "Good Things and Good Thieves", *Analysis*, vol. 27 (1966), pp. 113-118.

6. Em sua maior parte, minha explicação segue a de J. R. Searle, "Meaning and Speech Acts", *Philosophical Review*, vol. 71 (1962). Ver também a sua obra *Meaning and Speech Acts* (Cambridge, The University Press, 1969), cap. VI; e Ziff, *Semantic Analysis*, cap. VI.

7. Ver J. L. Austin, *How To Do Things With Words* (Oxford, The Clarendon Press, 1962), esp. pp. 99-109, 113-116, 145 s.

8. Tomo de empréstimo aqui a idéia de P. T. "Geach on Good and Evil", *Analysis*, vol. 17 (1956), pp. 37 s.

9. Para esse e outros pontos, ver J. O. Urmson, *The Emotive Theory of Ethics* (Londres, Hutchinson University Library, 1968), pp. 136-145.

10. Ver *The Philosophy of Loyalty*, lição IV, seção IV. Royce usa a noção de plano para caracterizar os propósitos coerentes e sistemáticos do indivíduo, o que faz dele uma pessoa ética consciente e unificada. Nesse ponto, Royce usa o termo de modo tipicamente filosófico, como fazem muitos dos autores citados no § 61, nota 2, Dewey e Perry, por exemplo. Também farei o mesmo. Ao termo não é conferido nenhum sentido técnico, e nem se invocam as estruturas dos planos para gerar algum outro resultado que não seja o do senso comum mais óbvio. Não investigo essas questões. Para uma discussão sobre planos, ver G. A. Miller, Eugene Galanter e K. H. Pribram, *Plan and the Structure of Behavior* (Nova York, Henry Holt, 1960); e também o *Textbook of Elementary Pshycology*, de Galanter (San Francisco, Holden-Day, 1966), cap. IX. A noção de um plano pode revelar-se útil na caracterização da ação intencional. Ver, por exemplo, Alvin Goodman, *A Theory of Action* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1970), pp. 56-73, 76-80; mas não abordo essa questão.

11. Para fins de simplicidade, suponho que haja um e apenas um plano que seria escolhido, e não vários (ou muitos) perante os quais o agente ficaria indiferente. Por isso, falo todo o tempo do plano que seria adotado com racionalidade deliberativa.

12. Ver J. D. Mabbott, "Reason and Desire", *Philosophy*, vol. 28 (1953), para uma discussão desse e de outros pontos que sigo aqui.

13. Ver *General Theory of Value* (Nova York, Longmans, Green, 1926), pp. 645-649.

14. Ver *The Methods of Ethics*, 7ª ed. (Londres, Macmillan, 1907), pp. 111 s.

15. Sobre esse ponto, ver H. A. Simon, "A Behavioral Model of Rational Choice", *Quarterly Journal of Economics*, vol. 69 (1955).

16. Pelas observações a respeito desse parágrafo, agradeço a R. B. Brandt.

17. Tomo emprestado esse termo de Jan Tinbergen, "Optimum Savings and Utility Maximization over Time", *Econometrica*, vol. 28 (1960).

18. Para esse e outros pontos deste parágrafo, ver Charles Fried, *An Anatomy of Values* (Cambridge, Harvard University Press, 1970), pp. 158-169, e Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Oxford, The Clarendon Press, 1970), esp. cap. VIII.

19. Para a explicação desses bens, inspirei-me em C. A. Campbell, "Moral and Non-Moral Values", *Mind*, vol. 44 (1935); ver pp. 279-291.

20. O nome "princípio aristotélico" parece-me adequado, em vista do que Aristóteles diz sobre as relações entre a felicidade, a atividade e a satisfação em *Nicomachean Ethics*, livro VII, caps. 11-14, e livro X, caps. 1-5. No entanto, como ele não formula explicitamente um tal princípio, sendo que parte dele fica, na melhor das hipóteses, apenas implícita, não o chamei de "Princípio de Aristóteles". Mas Aristóteles com certeza afirma dois pontos contidos pelo princípio: (1) que absolutamente a satisfação e o prazer não são sempre o resultado do retorno a um estado normal e saudável, ou da superação de deficiências; em vez disso, muitos tipos de prazer nascem do exercício de nossas faculdades; e (2) que o exercício de nossas capacidades naturais é um dos principais bens humanos. Além disso, (3) a idéia de que as atividades mais prazerosas e as satisfações mais desejáveis e duradouras originam-se do exercício de habilidades maiores, que envolvem discriminações mais complexas, não só é compatível com a concepção que Aristóteles tem da ordem natural, mas algo semelhante também se enquadra em seus juízos de valor, mesmo quando ele deixa de expressar as suas razões. Para uma discussão da análise feita por Aristóteles da satisfação e do prazer, ver W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford, The Clarendon Press, 1968), cap. XIV. A interpretação da teoria de Aristóteles feita por G. C. Field, *Moral Theory*

(Londres, Methuen, 1932), pp. 76-78, que sugere fortemente o que chamei de princípio aristotélico. Mill chega quase a afirmá-lo em *Utilitarianism*, cap. II, §§ 4-8. Importante aqui é o conceito de "motivação de efeito" introduzido por R. W. White, "Ego and Reality in Psychoanalytic Theory", *Psichological Issues*, vol. III (1963), cap. III, em que me baseei. Ver também pp. 173-175, 180 s. Agradeço a J. M. Cooper pela discussão da interpretação desse princípio e da adequação de seu nome.

21. Ver G. B. Campbell, *Human Evolution* (Chicago, Aldine Publishing Co., 1966), pp. 49-53; e W. H. Thorpe, *Science, Man and Morals* (Londres, Methuen, 1965), pp. 87-92. Para os animais, ver Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Ethology*, trad. Erich Klinghammer (Nova York, Holt, Rinehart, and Winston, 1970). pp. 217-248.

22. Isso parece também aplicar-se aos macacos. Ver Eibl-Eibesfeldt, *ibid.*, p. 239.

23. Ver Campbell, "Moral and Non-Moral Values", *Mind*, vol. 44 (1935); e R. M. Hare, "Geach on Good and Evil", *Analysis*, vol. 18 (1957).

24. Para a noção de propriedades com fundamentos genéricos e a sua utilização aqui, sigo T. M. Scanlon.

25. Ver, por exemplo, Hare, "Geach on Good and Evil", pp. 109 ss.

26. Minha definição de vergonha se aproxima à de William McDougall, *An Introduction to Social Psychology* (Londres, Methuen, 1908), pp. 124-128. Sobre a ligação entre a auto-estima e o que chamei de princípio aristotélico, segui White, "Ego and Reality in Psychoanalytic Theory", cap. 7. Sobre a relação da vergonha com a culpa, vali-me de Gerhart Piers and Milton Singer, *Shame and Guilt* (Springfield, Ill., Charles C. Thomas, 1953), embora o contexto de minha discussão seja bastante diferente. Ver também Erik Erikson, "Identity and the Life Cycle", *Psychological Issues*, vol. I (1959), pp. 39-41, 65-70. Para a natureza íntima da vergonha, ver Stanley Cavell, "The Avoidance of Love", em *Must We Mean What We Say?* (Nova York, Charles Scribner's Sons, 1969), pp. 278, 286 s.

27. Ver William James, *The Principles of Psychology*, vol. I (Nova York, 1890), pp. 309 s.

28. Ver a discussão em R. D. Luce e Howard Raiffa, *Games and Decisions* (Nova York, John Wiley and Sons, 1957), pp. 278-306.

Capítulo VIII – **O senso de justiça**

1. Disso decorre que mecanismos tais como o da Mentira Nobre na *República* de Platão estão excluídos (ver *Republic*, livro III, 414-415), assim como a defesa da religião (quando nela não se acredita) para sustentar um sistema social que, caso contrário, não sobreviveria, como no exemplo do Grande Inquisidor nos *Irmãos Karamazov* de Dostoiévski.

2. Apesar de Bentham ser algumas vezes interpretado como um egoísta psicológico, uma análise diferente é apresentada por Jacob Viner, "Bentham and J. S. Mill: The Utilitarian Background" (1949), reimpresso em *The Long View and the Short* (Glencoe, Ill., Free Press, 1958); ver pp. 312-314. Viner também fornece aquela que deve ser a interpretação correta da concepção benthamiana do papel do legislador, pp. 316-319.

3. Para as noções de equilíbrio e estabilidade aplicadas a sistemas, ver, por exemplo W. R. Ashby, *Design for a Brain*, 2.ª ed. revisada (Londres, Chapman and Hall, 1960), caps. 2-4, 19-20. O conceito de estabilidade que uso é na verdade o conceito de quase-estabilidade: se um equilíbrio é estável, então todas as variáveis retornam aos seus valores de equilíbrio depois que um distúrbio desequilibrou o sistema; num equilíbrio quase-estável, apenas algumas das variáveis retornam à sua configuração de equilíbrio. Para essa definição, ver Harvey Leibenstein, *Economic Backwardness and Economic Growth* (Nova York, John Wiley and Sons, 1957), p. 18. Uma sociedade bem-organizada é quase-estável no que concerne ao caráter justo de suas instituições e ao senso de justiça necessário para manter essa condição. Embora uma mudança nas circunstâncias sociais possa fazer com que suas instituições deixem de ser justas, no devido tempo elas são reformadas da forma exigida pela situação, e a justiça é restaurada.

4. Este esboço da aprendizagem moral foi extraído de James Mill, da seção do *Fragment on Mackintosh*, que J. S. Mill incluiu em uma nota de rodapé do capítulo XXIII da *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* (1869), escrita por seu pai. A passagem está em [J.S.] *Mill's Ethical Writings*, org. J. B. Schneewind (Nova York, Collier Books, 1965), pp. 259-270. Para uma análise da teoria da aprendizagem social, ver Albert Bandura, *Principles of Behavior Modification* (Nova York, Holt, Rinehart, and Winston, 1969). Para uma análise recente da aprendizagem moral, ver Roger Brown, *Social Psychology* (Nova York, The Free Press, 1965), cap. VIII; e Martin L. Hoffman, "Moral Development", em *Carmichael's Manual of Psychology*, org. Paul H. Mussen, 3.ª ed. (Nova York, John Wiley and Sons, 1970), vol. 2, cap. 23; as pp. 282-332 versam sobre a teoria da aprendizagem social.

5. Para análises da teoria de Freud sobre a aprendizagem moral, ver Roger Brown, *Social Psychology*, pp. 350-381; e Ronald Fletcher, *Instinct in Man* (Nova York, International Universities Press, 1957), cap. VI, esp. pp. 226-234.

6. Para Rousseau, ver *Emile*, trad. Barbara Foxley (Londres, J. M. Dent and Sons, 1908), esp. pp. 46-66 (do livro II), 172-196, 244-258 (do livro IV); para Kant, *The Critique of Practical Reason*, parte II, que tem o título enganador de "Methodology of Pure Practical Reason"; e J. S. Mill, como citado abaixo, na nota 7. Para Jean Piaget, ver *The Moral Judgment*

of the Child, trad. Majorie Gabain (Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1932). Um desenvolvimento dessa abordagem pode ser encontrado em Lawrence Kohlberg; ver "The Development of Children's Orientation toward a Moral Order: 1. Sequence in the Development of Moral Thought", *Vita Humana*, vol. 6 (1963); e "Stage and Sequence: The Cognitive Developmental Approach to Socialization", em *Handbook of Socialization Theory and Research*, org. D. A. Goslin (Chicago, Rand McNally, 1969), cap. VI. Para uma crítica, ver Hoffman, "Moral Development", pp. 264-275 (sobre Piaget), pp. 276-281 (sobre Kohlberg).

7. Para a visão de Mill, ver *Utilitarianism*, caps. III e V, §§ 16-25; *On Liberty*, cap. III, § 10; e *Mill's Ethical Writings*, org. J. B. Schneewind, pp. 257-259.

8. Embora a visão de desenvolvimento moral a ser seguida nos §§ 70-72 se destine a adequar-se à teoria da justiça, eu a tomei emprestada de várias fontes. A idéia dos três estágios cujo conteúdo é dado pelos preceitos, ideais de funções e princípios se assemelha a William McDougall, *An Introduction to Social Psychology* (Londres, Methuen, 1908), caps. VII-VIII. A obra de Piaget, *The Moral Judgment of the Child*, me sugeriu a contraposição entre a moralidade de autoridade e as moralidades de grupo e de princípios, e grande parte da descrição desses estágios. Ver também a elaboração que Kolhberg faz desse tipo de teoria, nas referências citadas na nota 6 acima, esp. pp. 369-389, sobre os seus seis estágios. Na última parte do § 75, observo algumas diferenças entre a visão que apresento e a desses autores. A respeito da teoria de Kolhberg, eu gostaria de acrescentar aqui que acredito que a moralidade de grupo equivale aos seus estágios de número três a cinco. O desenvolvimento nesse estágio consiste em tornar-se capaz de assumir papéis mais complexos, exigentes e abrangentes. Mas, o mais importante é que suponho que o estágio final, a moralidade de princípios, pode ter conteúdos diferentes, apresentados por qualquer uma das doutrinas filosóficas que discutimos. É verdade que defendo a superioridade da teoria da justiça, e elaboro a teoria psicológica a partir dessa suposição; mas essa superioridade é uma questão filosófica e não pode, julgo eu, ser estabelecida apelas pela teoria psicológica do desenvolvimento.

9. A formulação dessa lei psicológica é retirada de *Emile* de Rousseau, p. 174. Rousseau diz que, embora desde o início gostemos do que contribui para a nossa preservação, esse apego é inconsciente e instintivo. "Ce que transforme cet instinct en sentiment, l'attachement en amour, l'aversion en haine, c'est l'intention manifestée de nous nouire ou de nous être utile."

10. Aqui inspiro-me e faço adaptações a partir de E. E. Maccoby, "Moral Values and Behavior in Childhood", in *Socialization and Society*, org. J. A. Clausen (Boston, Little Brown, 1968), e Hoffman, "Moral Development", pp. 282-319.

11. Nas observações seguintes, sigo John Flavell, *The Development of Role-Taking and Communication Skills in Children* (Nova York, John Wiley and Sons, 1968), pp. 208-211. Ver também G. H. Mead, *Mind, Self and Society* (Chicago, University of Chicago Press, 1934), pp. 135-164.

12. Para uma discussão desses pontos, ver Roger Brown, *Social Psychology*, pp. 239-244.

13. *Methods of Ethics*, 7ª ed. (Londres, Macmillan, 1907), p. 501.

14. Sobre esse ponto, ver G. C. Field, *Moral Theroy*, 2ª ed. (Londres, Methuen, 1932), pp. 135 s; 141 s.

15. Para a noção de ato de pura consciência, ver W. D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford, The Clarendon Press, 1930), pp. 157-160, e *The Foundations of Ethics* (Oxford, The Clarendon Press, 1939), pp. 205 s. Na afirmação de que essa noção transforma o justo numa preferência arbitrária, sigo J. N. Findlay, *Values and Intentions* (Londres, George Allen and Unwin, 1961), pp. 213 s.

16. Nessa explicação dos aspectos da moralidade de supererrogação, baseei-me em J. O. Urmson, "Saints and Heros", em *Essays in Moral Philosophy*, org. A. I. Melden (Seattle, University of Washington Press, 1958). A noção de autodomínio é retirada de Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, parte VI, seção III, que pode ser encontrada em *Adam Smith's Moral and Political Philosophy*, org. H. W. Schneider (Nova York, Hafner, 1948), pp. 251-277.

17. A distinção feita pelo autor entre o termo mais antigo "sentiment" e o termo mais usual "feeling" cria um problema de tradução, uma vez que em português não é possível sustentá-la da mesma forma. Em vista disso, indicaremos com o termo inglês correspondente em colchetes [sentiment] quando o autor se referir aos "conjuntos ordenados e permanentes de disposições dominantes" e aos "vínculos duradouros com pessoas ou associações em particular que têm um papel central na vida de uma pessoa". Onde não houver indicação, o termo "sentimentos" refere-se aos "sentimentos e emoções que experimentamos em ocasiões determinadas". (N. do T.)

18. Essas questões são sugeridas pela aplicação do conceito de sentimentos morais [moral feelings] ao tipo de investigação realizada por Wittgenstein em *Philosophical Investigations* (Oxford, Basil Blackwell, 1953). Ver também, por exemplo, G. E. M. Anscombe, "Pretending", *Proceedings of the Aristotelian Society*, sup. vol. 32 (1958), pp. 285-289; Phillipa Foot, "Moral Beliefs", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 59 (1958-1959), pp. 86-89; e George Pitcher, "On Approval", *Philosofical Review*, vol. 67 (1958). Ver também B. A. O. Williams, "Morality and Emotions", *Inaugural Lecture*, Beford College, University of Londres, 1965. O fato de não poder identificar e distinguir os sentimentos morais dos sentimentos não morais pode ser um problema da teoria emo-

tiva da ética, da forma como a apresenta C. L. Stevenson em *Ethics and Language* (New Haven, Yale University Press, 1944). Para uma discussão dessa questão, ver W. P. Alston, "Moral Attitudes and Moral Judgments", *Nous*, vol. 2 (1968).

19. Em toda esta seção, e na verdade em tudo o que versa sobre as emoções morais de uma forma geral, devo muito a David Sachs.

20. Sobre esse ponto, ver A. F. Shand, *The Foundations of Character*, 2ª ed. (Londres, Macmillan, 1920), pp. 55 s.

21. Em *On Liberty*, cap. III, § 10, Mill observa que, embora o fato de sermos submetidos a regras rígidas de justiça em nome do bem dos outros desenvolva a parte social de nossa natureza, sendo portanto compatível com o nosso bem-estar, o fato de nossos atos serem restringidos não para o bem dos outros, mas simplesmente devido ao desprazer que lhes causaria, embota nossa natureza quando consentimos com isso.

22. Para exemplos de leis (ou tendências) desse tipo, ver G. C. Homans, *The Human Group* (Nova York, Harcourt, Brace, 1950), pp. 243, 247, 249, 251. Numa obra posterior, entretanto, a noção de justiça é explicitamente introduzida. Ver *Social Behavior: Its Elementary Forms* (Nova York, Harcourt, Brace and World, 1961), pp. 295 s., em que se aplica a teoria desenvolvida nas pp. 232-264.

23. Para referências a essa teoria da democracia, ver § 31, nota 2, e § 54, nota 18. Sem dúvida, aqueles que desenvolveram a teoria estão conscientes dessa limitação. Ver, por exemplo, Anthony Downs, "The Public Interest: Its Meaning in a Democracy", *Social Research*, vol. 29 (1962).

24. Ver Brown, *Social Psychology*, pp. 411 s.

25. *Utilitarianism*, cap. III, §§ 10-11.

26. *Ibid.*, cap. V, §§ 16-25.

27. Ver Konrad Lorenz, em sua introdução a *The Expression of the Emotions in Man and Animals* de Darwin (Chicago, University of Chicago Press, 1965), pp. xii-xiii.

28. Os biólogos nem sempre distinguem o altruísmo de outras formas de conduta moral. Freqüentemente, o comportamento é classificado como altruísta ou egoísta. Não é o caso, entretanto, de R. B. Trivers em "Evolution of Reciprocal Altruism", *Quarterly Review of Biology*, vol. 46 (1971). O autor traça uma distinção entre o altruísmo e o altruísmo recíproco (ou o que eu prefiro chamar simplesmente de reciprocidade). O último é o análogo biológico das virtudes cooperativas da eqüidade e da boa-fé. Trivers discute as condições naturais e as vantagens seletivas da reciprocidade, e as capacidades que a sustentam. Ver também G. C. Williams, *Adaptation and Natural Selection* (Princeton, Princeton University Press, 1966), pp. 93-96, 113, 195-197, 247. Para uma discussão do mutualismo entre espécies, ver Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Ethology*, trad. Erich Klinghammer (Nova York, Holt, Rinehart and Winston, 1970), pp. 146 s., 292-302.

29. Sobre este último ponto, ver Trivers, *ibid.*, pp. 47-54.

30. Ver Sidgwick, *Methods of Ethics*, p. 496.

31. Esse fato pode ser usado na interpretação do conceito de direitos naturais. Em primeiro lugar, ele explica por que é adequado dar esse nome aos direitos protegidos pela justiça. Essas reivindicações dependem apenas de alguns atributos naturais, cuja presença pode ser verificada pelo raciocínio natural, seguindo métodos de investigação determinados pelo senso comum. A existência desses atributos e das reivindicações neles baseadas é estabelecida independentemente das convenções sociais e das normas legais. A adequação do termo "natural" está no fato de ele sugerir a contraposição entre os direitos identificados pela teoria da justiça e os direitos definidos pela lei e pelos costumes. Mas, mais que isso, o conceito de direitos naturais inclui a idéia de que esses direitos são atribuídos em primeiro lugar às pessoas, e que lhes é conferido um peso especial. Reivindicações facilmente superadas por outros valores não constituem direitos naturais. Ora, os direitos protegidos pelo primeiro princípio têm essas duas características, em vista das regras de prioridade. Assim, a justiça como eqüidade tem as marcas características de uma teoria dos direitos naturais. Não só ela fundamenta os direitos essenciais nos atributos naturais e os distingue das normas sociais, mas também atribui direitos às pessoas através dos princípios da justiça igual, tendo esses princípios uma força especial que outros valores não podem normalmente sobrepujar. Embora os direitos específicos não sejam absolutos, o sistema de liberdades iguais é absoluto em termos práticos, contanto que as condições sejam favoráveis.

32. Para uma discussão a esse respeito, ver S. I. Benn, "Egualitarianism and the Equal Consideration of Interests", *Nomos IX: Equality*, org. J. R. Pennock e J. W. Chapman (Nova York, Atherton Press, 1967), pp. 62-64, 66-68; e W. K. Frankena, "Some Beliefs About Justice" (The Lindley Lecture, The University of Kansas, 1966), pp. 16 s.

33. Para essa idéia, ver W. K. Frankena, "Some Beliefs about Justice", pp. 14 s; e J. N. Findlay, *Values and Intentions*, pp. 301 s.

34. Ver B. A. O. Williams, "The Idea of Equality", *Philosophy, Politics, and Society*, segunda série, org. Peter Laslett e W. G. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962), pp. 129-131; e W. G. Runciman, *Relative Deprivation and Social Justice* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1966), pp. 274-284.

35. Ver Williams, *ibid.*, pp. 125-129.

Capítulo IX – **O bem da justiça**

1. A questão da compatibilidade entre a autonomia e a objetividade é discutida por H. D. Aiken em seu ensaio "The Concept of Moral

Objectivity", em *Reason and Conduct* (Nova York, Alfred Knopf, 1962), pp. 134-170. Ver também Huntington Terrell, "Moral Objectivity and Freedom", *Ethics*, vol. 76 (1965), pp. 117-127, para uma discussão na qual me baseio aqui.

2. Ver Aiken, *ibid.*, pp. 162-169.

3. A noção de sociedade privada, ou algo semelhante a isso, é encontrada em muitos lugares. Exemplos bem conhecidos estão em Platão, *The Republic*, 369-372, e Hegel, *Philosophy of Right*, trad. T. M. Knox (Oxford, The Clarendon Press, 1942), §§ 182-187, onde se discute a sociedade civil. O *habitat* natural dessa noção é a teoria econômica (equilíbrio geral), e a discussão de Hegel reflete a sua leitura de Adam Smith, *The Wealth of Nations*.

4. Essa idéia deve ter ocorrido a muitos, e certamente está implícita em várias obras. No entanto, só consegui encontrar algumas formulações definidas de seu conteúdo, na forma como ela é expressa nesta seção. Ver Wilhelm von Humboldt, *The Limits of State Action*, org. J. W. Burrow (Cambridge, The University Press, 1969), pp. 16 s., para uma proposição clara. O autor afirma: "Todo ser humano, portanto, pode agir com apenas uma única faculdade dominante de cada vez; ou, antes, toda a nossa natureza nos dispõe, em qualquer tempo dado, a alguma forma única de atividade espontânea. Pareceria, então, que daí decorre que o homem está inevitavelmente destinado a um aperfeiçoamento parcial, já que ele simplesmente enfraquece as suas energias quando as dirige para uma multiplicidade de objetivos. Mas está nas mãos do próprio homem evitar essa unilateralidade, tentando unir as faculdades distintas de sua natureza, que em geral são exercitadas separadamente, juntando numa cooperação espontânea, em cada período de sua vida, as centelhas agonizantes de uma atividade e aquelas que o futuro irá acender, e lutando para incrementar e diversificar as capacidades com as quais trabalha, combinando-as harmoniosamente, em vez de buscar a mera variedade de objetos para o seu exercício separado. O que se realiza, no caso do indivíduo, pela união do passado e do futuro com o presente, é produzido na sociedade pela cooperação mútua de seus diversos membros; pois, em todos os estágios de sua vida, cada indivíduo pode realizar apenas uma dessas perfeições, que representam os traços possíveis da personalidade humana. É por meio de uma união social, portanto, baseada nas necessidades e capacidades internas de seus membros, que cada um consegue participar dos ricos recursos coletivos de todos os outros" (pp. 16 s.). Como um mero exemplo dessa noção de união social, podemos considerar um grupo de músicos cujos participantes poderiam todos ter treinado para tocar tão bem quanto os outros qualquer instrumento da orquestra, mas que, por uma espécie de acordo tácito, determinaram que cada um buscasse aperfeiçoar seus talentos naquele instrumento que escolheram, de modo a todos realizarem suas capacidades em apresentações conjuntas. Essa idéia também tem um lugar central em "Idea for Universal History" de Kant, em *Kant's Political Writings*, org. Hans Reiss e trad. H. B. Nisbet (Cambridge, The University Press, 1970). Ver também pp. 42 s. onde o autor diz que cada indivíduo teria de viver um vasto período de tempo para aprender como fazer uso completo de suas capacidades naturais, e portanto isso exigirá talvez uma série incalculável de gerações de homens. Não consegui encontrar essa idéia expressamente formulada onde se poderia esperar, por exemplo em *Letters on the Aesthetic Education of Man* de Schiller, org. e trad. E. M. Wilkinson e L. A. Willoughby (Oxford, The Clarendon Press, 1967), especialmente nas cartas de número seis e vinte e sete. Nem, julgo eu, nos primeiros escritos de Marx, especialmente os *Economic and Philosophical Manuscripts*. Ver *Karl Marx: Early Writings*, trad. e org. T. B. Bottomore (Londres, C. A. Watts, 1963), pp. 126-129, 154, 156-157, 189, 202 s. Entretanto, a interpretação de Schlomo Avineri, em *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, The University Press, 1969), pp. 231 s., conclui que Marx tem uma noção similar a essa. No entanto, penso que Marx tende a considerar a sociedade comunista global como aquela na qual cada pessoa realiza completamente a sua natureza, expressando, ela própria, todas as suas capacidades. De qualquer forma, é importante não confundir a idéia de união social com o alto valor conferido à diversidade e à singularidade humanas, como podemos ver em *On Liberty* de Mill, cap. III e no romantismo alemão – ver A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Harvard University Press, 1936), cap. X; ou com a concepção do bem como a realização harmoniosa de capacidades naturais por indivíduos (completos); nem, finalmente, com indivíduos dotados, artistas, estadistas e assim por diante, realizando a natureza humana para o resto da humanidade. Antes, no caso limite em que as capacidades de cada um são semelhantes, o grupo realiza, por meio de uma coordenação de atividades entre seus pares, a mesma totalidade de capacidades que está latente em cada um. Ou, quando essas capacidades diferem e são adequadamente complementares, elas expressam a soma de potencialidades da associação como um todo em atividades que são intrinsecamente boas e não uma mera cooperação para o ganho social ou econômico. (Sobre este último aspecto, ver Smith, *The Wealth of Nations*, livro I, caps. I-II.) Em qualquer um dos dois casos, as pessoas precisam umas da outras, já que é apenas na cooperação ativa com os outros que as capacidades de uma pessoa alcançam a fruição. Um indivíduo só é completo na união social.

5. *The Metaphysics of Morals*, parte II, § 36. Na edição traduzida por M. G. Gregor (Nova York, Harper and Row, 1964), p. 127, Aristóteles observa que a inveja e o rancor são paixões que não admitem um meio termo; seus próprios nomes já implicam a maldade (*Nicomachean Ethics*, 1107a11).

6. Para a distinção entre a emulação e a inveja, ver Bishop Butler, *Sermons*, I, em *British Moralists*, org. L. A. Selby-Bigge (Oxford, 1897), vol. I, p. 205.

7. Aristóteles, *Nichomachean Ethics* 1108b1-6, caracteriza o rancor como o prazer sentido diante da má sorte dos outros, seja ela merecida ou não. Pela idéia de que o ciúme, a mesquinhez e a maldade são o inverso da inveja, ou seja, os sentimentos experimentados por aqueles que são invejados e possuem o que se deseja, agradeço a G. M. Foster.

8. Esse tipo de hipótese foi proposta por vários autores. Ver, por exemplo, Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, trad. Walter Kaufmann e R. J. Hollingdale (Nova York, Random House, 1967), I, seções 10, 11, 13, 14, 16; II, seção 11; III, seções 14-16; e Max Scheler, *Ressentiment*, trad. W. W. Holdheim (Glencoe, Ill., The Free Press, 1961), pp. 45-50. Para uma discussão da noção nietzscheana de ressentimento, ver Walter Kaufmann, *Nietzsche* (Princeton University Press, 1950), pp. 325-331.

9. Ver, por exemplo, Helmut Schoeck, *Envy: A Theory of Social Behavior*, trad. Michael Glenny and Betty Ross (Londres, Secker and Warburg, 1969). Os caps. XIV-XV contêm muitas referências. Em um determinado ponto, até mesmo Marx considerou o primeiro estágio do comunismo como a expressão da inveja. Ver *Early Writings*, pp. 153 s.

10. Agradeço a R. A. Schultz por suas úteis sugestões acerca desse e dos próximos parágrafos.

11. Ver *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, ed. rev., trad. James Strachey (Londres, The Hogarth Press, 1959), pp. 51 s.

12. Ver Rousseau, *Emile*, trad. Barbara Foxley (Londres, J. M. Dent and Sons, 1911), pp. 61-63. E também J. N. Shklar, *Men and Citizens* (Cambridge, The University Press, 1969), p. 49.

13. Ver J. S. Mill, *Principles of Political Economy*, org. W. S. Ashley (Londres, Longmans Green, 1909), p. 210. A referência corresponde à primeira parte do último parágrafo, § 3, cap. I do livro II. Se interpretarmos que essa passagem implica a noção de uma hierarquia de interesses, que leva a uma ordenação lexical, a visão que expresso no texto é essencialmente a de Mill. Sua afirmação aqui liga-se à passagem em *Utilitarianism*, cap. II, §§ 6-8, que foi citada juntamente com outras referências na nota 23 do cap. I.

14. Sobre esse ponto, ver Max Weber, *Economy and Society*, org. Guenther Roth and Claus Wittich (Nova York, Bedminster Press, 1968), vol. II, pp. 435 s., 598 s. Ver pp. 490-499 para comentários gerais sobre o que diferentes estratos sociais buscam nas religiões. Consulte-se também Ernst Troeitsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, trad. Olive Wyon (Londres, George Allen and Unwin, 1931), vol. I, pp. 120-127, 132 s., 134-138; e Scheler, *Ressentiment*, pp. 56 s.

15. Para esse ponto, ver Anthony Kenny, "Happiness", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 66 (1965-1966), pp. 101 s.

16. Notadamente por Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1097a15-b21. Para uma discussão da análise da felicidade feita por Aristóteles, ver W. F. R. hardie, *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford, The Clarendon Press, 1968), cap. II.

17. Para essas duas qualificações, ver Kenny, "Happiness", pp. 98 s.

18. As expressões "objetivos dominantes" e "objetivos inclusivos" é emprestada de W. F. R. Hardie, "The Final Good in Aristotle's Ethics", *Philosophy*, vol. 40 (1965). Não se faz essa distinção em sua obra *Aristotle's Ethical Theory*.

19. Ver *Exercícios Espirituais*, Primeira Semana, as observações incluídas em "Princípio e fundamento"; e Segunda Semana, as observações incluídas em "Três ocasiões em que se pode fazer uma escolha prudente".

20. *Summa Contra Gentiles*, livro III, cap. XXV.

21. O exemplo é de C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1930), pp. 186 s.

22. *The Methods of Ethics*, 7ª ed. (Londres, Macmillan, 1907), pp. 405-407, 479.

23. Como observa Broad em *Five Types of Ethical Theory*, p. 187.

24. Em *Methods of Ethics*, p. 127, Sidgwick nega que o prazer seja uma qualidade mensurável de sentimento, independente de sua relação com a vontade. Essa é a visão de alguns autores, afirma ele, mas que não considera aceitável. Ele define o prazer "como um sentimento que, quando experimentado por seres inteligentes, é pelo menos apreendido como desejável ou – em casos de comparação – como preferível". Parece que a visão que ele rejeita aqui é aquela em que se baseia mais tarde, tomando-a como o critério final para introduzir coerência entre os objetivos. Ver pp. 405-407, 479. Caso contrário, o método hedonista de escolha deixa de fornecer instruções que possam ser seguidas.

25. *Nicomachean Ethics*, 1169a17-26.

26. *The Life of Reason in Common Sense* (Nova York, Charles Scribners, 1905), pp. 237 s.

27. Assim, respondendo à objeção de que a teoria de preços fracassa porque busca prever o imprevisível, ou seja, as decisões das pessoas de vontade livre, Walras diz: "Na verdade, nunca tentamos prever decisões tomadas em condições de perfeita liberdade; apenas tentamos expressar os efeitos dessas decisões em termos matemáticos. Nossa teoria supõe que cada indivíduo determina suas curvas de utilidade ou de necessidade como bem quiser." *Elements of Pure Economics*, trad. William Jaffé (Homewood, Ill., Richard D. Irwin, 1954), p. 256. Ver também P. A. Samuelson, *Foundations of Economic Analysis* (Cambridge, Harvard University Press, 1947), as observações às pp. 90-92, 97 s.; e R. D. Luce e Howard Raiffa, *Games and Decisions* (Nova York, John Wiley and Sons, 1957), pp. 16, 21-24, 38.

28. Ver *The Philosophical Investigations* (Oxford, Basil Blackwell, 1953). O argumento contra a postulação de experiências particulares é feito ao longo de toda a obra para muitos casos diferentes. Para sua aplicação ao prazer, ver as observações de G. E. M. Anscombe, *Intention* (Oxford, Basil Blackwell, 1957). Anscombe diz: "Deveríamos adaptar uma observação de Wittgenstein sobre o significado e dizer 'O prazer não pode ser uma impressão; pois nenhuma impressão poderia ter as conseqüências do prazer'. Eles [os empiristas britânicos] estavam dizendo que alguma coisa que consideravam como semelhante a uma determinada sensação de cócegas ou coceira era muito obviamente a razão de se praticar qualquer ação que fosse" (p. 77). Ver também Gilbert Ryle, "Pleasure", *Proceedings of the Aristotelian Society*, sup. vol. 28 (1954), e *Dilemmas* (Cambridge, The University Press, 1954), cap. IV; Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963). Esses estudos apresentam o que parece ser a visão mais correta. No texto eu tento explicar, a partir do ponto de vista da filosofia moral, a motivação da assim chamada concepção de prazer no empirismo britânico. Como acredito que os autores mencionados demonstraram que ela é falaciosa, nem preciso questionar essa afirmação.

29. Ver *Utilitarianism*, cap. IV. Esse capítulo, que já foi objeto de muita discussão, especialmente o § 3, é digno de nota pois que Mill parece acreditar que, se puder estabelecer que a felicidade é o único bem, terá demonstrado que o princípio da utilidade é o critério para o justo. O título do capítulo se refere à prova do princípio da utilidade; mas o que se oferece é um argumento segundo o qual apenas a felicidade constitui um bem. Ora, até este ponto, nada decorre sobre a concepção de justo. É apenas fazendo referência ao primeiro capítulo da obra, e levando em consideração a noção apresentada por Mill sobre a estrutura de uma teoria moral, como discuti no § 8 e delineei no texto acima, que podemos definir todas as premissas à luz das quais Mill considerava que seu argumento é uma prova.

30. Ver Philippa Foot, "Moral Beliefs", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 59 (1958-1959), p. 104. Devo muito a esse artigo, embora não o tenha adotado em todos os seus aspectos.

31. Ver Foot, *ibid.*, p. 104.

32. *Methods of Ethics*, pp. 246-253, 499.

33. Ver Foot, pp. 99-104.

34. A visão aqui proposta está de acordo com a explicação no § 9, que segue "Outline for Ethics" (1951). Mas ela se beneficiou da concepção de justificativa encontrada em W. V. Quine, *Word and Object* (Cambridge, M. I. T. Press, 1960), especialmente cap. 1. Ver também a sua obra *Ontological Relativity and Other Essays* (Nova York, Columbia University Press, 1969), Ensaio. Para um desenvolvimento dessa noção

que inclui explicitamente o pensamento e o juízo moral, ver Morton White, *Toward Reunion in Philosophy* (Cambridge, Harvard University Press, 1956), parte III, esp. pp. 254-258, 263, 266 s.

35. Ver *The Foundations of the Metaphysics of Morals*, pp. 434-436, vol. IV da Academy Edition.

Índice remissivo